

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. BASSET, DARESSY, EISENLOHR, ERMAN, LEFÉBURE, LIEBLEIN, LORET, MORET, NAVILLE, SPIEGELBERG, STEINDORFF

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de MM. JOHN BERNSTRÖM, OSCAR EKMAN et GUSTAF PIEHL.

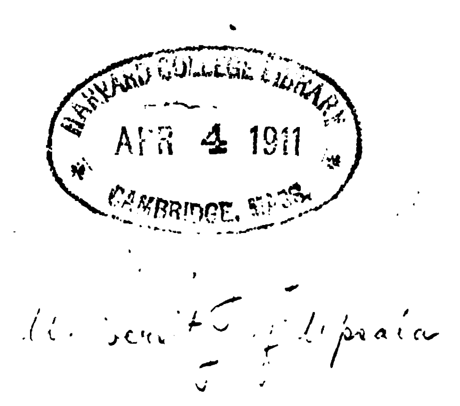
Vol. V

Akademiska Bokhandeln
(C. J. LUNDSTRÖM)
UPSALA

Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

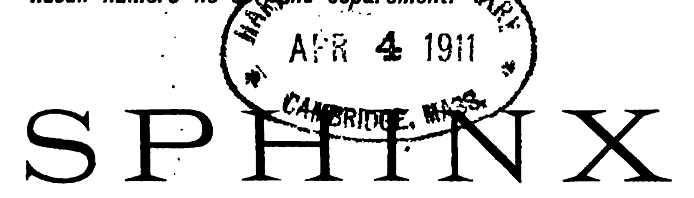
Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS



UPSALA 1902
IMPRIMERIE ALMQVIST & WIKSELL

TABLE DES MATIÈRES.

C. Divers:



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Pietschmann, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Égyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de MM. **John Bernström, Oscar Ekman** et **Gustaf Piehl**

Vol. V — Fasc. I

Akademiska Bokhandeln
(C. J. LUNDSTRÖM)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

L'arbre sacré d'Héliopolis.

Par Eugène Lefébure.

I.

Les fruits de l'Asht.

Différents textes nous apprennent que l'ancien site d'Héliopolis était particulièrement fertile et boisé. Il en avait la réputation bien établie, car, dans l'autre monde, les mânes faisaient la sieste et prenaient leurs repas »à l'ombre des arbres *àmamu* d'Héliopolis», , »en compagnons d'Hathor habitante du disque grandissant (Jusas), lorsqu'elle venait à Héliopolis.»[1] Être dévot à certains dieux, notamment, conférait le privilège de se tenir sous les mêmes ombrages, *em āḥū kher àmamu,* d'après une section du deuxième Amtuat consacrée en grande partie à l'Héliopolis ou Habenben élyséeenne[2].

L'Héliopolis terrestre ne pouvait manquer d'être un lieu de plaisance, pour avoir suggéré de pareilles idées. Aux chants du papyrus Harris n° 500, la jeune fille dit à son amant auquel elle donne rendez-vous à Héliopolis: »je reviendrai avec toi aux arbres des rues (les allées), je prendrai

---

[1] Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 68, pl. 146; cf. Todtenbuch, édition Lepsius, ch. 52, l. 4, et ch. 82, l. 3.

[2] Champollion, Notices, t. I, p. 774.

par les allées, mon éventail à la main», etc., »mon sein enguirlandé de perséa»[1] *(shauabu)*.

Si la ville avait ses arbres, le temple avait son *lucus*, [hiéroglyphes], ou [hiéroglyphes], pourvu de bassins et entretenu par des jardiniers[2]. De plus, comme chaque capitale de nome, Héliopolis tenait en honneur certains arbres, et les siens ont laissé des souvenirs plus durables que les autres, par exemple le *bak*, c'est-à-dire le baumier, à en juger d'après les traditions arabes[3]. On disait »le bak qui est dans Héliopolis», [hiéroglyphes][4]: il y avait même là, d'après Chabas, un temple du bak, [hiéroglyphes][5], ou avec jeu de mots [hiéroglyphes][6]. Nombre de dieux, Ptah, Thoth, Osiris, etc.[7], recevaient le titre de Kher bak-ef, »Celui qui est sous son baumier», et l'élu égyptien disait: »L'habitant de l'arbre bak, voilà mon nom»[8]. Dès le moyen Empire, un des surnoms de l'Egypte était Bak.

Le bak, néanmoins, ne figure pas sur la liste des arbres que les nomes considéraient officiellement comme sacrés. L'arbre sacré par excellence d'Héliopolis fut »l'Asht du Soleil», *àšeta nu rā*[9], prototype sans doute de l'arbre de la Vierge à Matarieh; il se trouvait dans le grand palais du Soleil, [hiéroglyphes][10], le temple du Bennu, [hiéroglyphes]

[1] Maspero, Etudes égyptiennes, t. I, fascicule 3, p. 241, et pl. 3, l. 8—13.

[2] Papyrus Harris I, pl. 29, l. 3 et 4.

[3] Mariette, Abydos, t. III, p. 171.

[4] Unas, l. 170.

[5] Chabas, Les libations chez les anciens Egyptiens, pl. 2.

[6] De Rochemonteix, Edfou, p. 19.

[7] Cf. Todtenbuch, ch. 17, l. 38, Champollion, Notices, t. I, p. 905, Denkmaeler, IV, pl. 22, b; etc.

[8] Todtenbuch, ch. 125, l. 47 et 48.

[9] Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, Le rituel de l'embaumement, p. 47.

[10] Denkmaeler, III, pl. 37, a.

[1], variante Habenben[2] et probablement, sur la liste géographique d'Edfou, [3]. (Le lieu où se voyait l'arbre sacré, dans chaque nome, s'appelait généralement [4]).

L'Asht était assez célèbre pour que divers centres religieux eussent, à l'imitation d'Héliopolis, leur asht sacré, en rapport avec le Soleil ou le Phénix, comme Edfou, *àšetu šepsu er kes rā em àkhut heh*[5], [6]; au papyrus géographique du Fayoum, »le pays de la pyramide», , dit »le sanctuaire d'Hershafi, seigneur d'Héracléopolis», est caractérisé par un Bennu, »maître des panégyries», près d'un asht, [7]. L'asht était du reste en honneur dans un assez grand nombre de nomes, par exemple à Thèbes, où il figurait dans le quartier des Memnonia, [8].

Identifier l'Asht ne semble pas très facile, bien qu'il ait existé en Egypte pendant toute la durée de la civilisation pharaonique. Dès l'ancien Empire, époque à laquelle il désignait certains domaines funéraires, [9], ses fruits se voient parmi les offrandes énumérées dans les Mastabas,

---

[1] British archæological Association, Proceedings, 21 novembre 1877, p. 6.

[2] Merenra, 213, et Abydos, t. I, p. 51.

[3] Cf. De Rochemonteix, Edfou, p. 333.

[4] Cf. Aelteste Texte, pl. 41, l. 44–45, J. de Rougé, Edfou, pl. 138 et 143, et Brugsch, Die Aegyptologie, p. 308.

[5] Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 46.

[6] De Rochemonteix, Edfou, p. 25 et 291; cf. Dendérah, I, pl. 28.

[7] Pleyte, Over drie Handschriften op Papyrus bekend onder de Titel von *Papyrus du Lac Mœris*, pl. 1 et 2; cf. Todtenbuch, ch. 125, l. 11 et 12.

[8] J. de Rougé, Edfou, pl. 139.

[9] Mariette, Mastabas, p. 325, 353 et 398.

au même titre que les *nebes*, les figues, etc., usage qui se maintenait encore sous les Saïtes[1]. C'étaient des fruits d'un »rouge pointillé de noir», ou bien de couleur »noire, rouge brun, jaune brun»[2]; leur aspect était à peu près rond, et leur saveur était agréable, car de vieux textes promettent à certains personnages morts, comme offrandes, »les douceurs du magasin des fruits de l'asht», *khet bent em* [hiéroglyphes][3]. Les mêmes fruits, d'après les traités de médecine du nouvel Empire, s'utilisaient en pharmaceutique.

Les rameaux de l'asht et l'asht lui-même reçoivent, quand ils sont représentés sur les monuments, une forme peut-être conventionnelle qui ne se distingue guère de celle du sycomore égyptien; les Egyptiens, en effet, rapprochaient les deux espèces, et disaient »les sycomores de l'asht», [hiéroglyphes][4], [hiéroglyphes][5] (variante [hiéroglyphes][6]), comme ils disaient les sycomores de l'encens, ce qui montre le vague de leurs classifications botaniques.

Aujourd'hui, on n'est pas d'accord sur ce qu'était l'asht, dont on fait soit le perséa des anciens, soit le napéca, soit le sébestier ou *Cordia myxa*, soit le *Balanites ægyptiaca*, ou dattier du désert[7], petit arbre[8] aux fruits »âpres»[9], du moins au désert.

---

[1] Scheil, Tombeaux thébains, tombeau d'Aba, pl. 5.

[2] Maspero, Trois années de fouilles, p. 205, et Proceedings, juin 1891, p. 500.

[3] Mastabas, p. 279.

[4] Dendérah, III, pl. 29, b.

[5] De Rochemonteix, Edfou, p. 100.

[6] Id., p. 86.

[7] Cf. Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians, édition Birch, t. II, p. 406, et Delisle, Flore d'Egypte, dans la Description de l'Egypte, t. XIX, p. 263.

[8] Newberry, dans Flinders Petrie, Kahun, Gurob and Hawara, p. 46.

[9] Cailliaud, Voyage à l'Oasis de Thèbes et dans les déserts, p. 69.

L'identification avec le perséa, qui réunit un assez grand nombre d'adhésions, a contre elle que le perséa ou *Mimusops Schimperi* d'après Schweinfurth, s'appelait en copte ϣⲃⲉ, ϣⲟⲩⲉ, ce qui représente assurément le *shauabu* des hiéroglyphes: peut-être *shauabu* est-il le nom vulgaire du perséa, dont *asht* aurait été le nom sacré. Le perséa a eu dans tous les cas plus d'un nom, puisque ce sont les Grecs et non les Egyptiens qui l'appelaient perséa, probablement l'arbre de Persée, comme le croyait Alexandre, qui voulut qu'on couronnât les vainqueurs de perséa[1]: le syncrétisme grec aurait fait ainsi du plus bel arbre religieux de l'Egypte celui du héros gréco-égyptien par excellence[2].

Au point de vue mythique, l'asht symbolisait la retraite nocturne du Soleil, et par extension du dieu nocturne, Osiris, ou même de tous les dieux et de tous les mânes considérés comme habitant l'autre monde.

»L'asht du Soleil sur lequel se pose l'âme d'Osiris», *uah ba en àsàr ḥer-f,* lit-on au Rituel de l'Embaumement[3], et à Dendérah, dans une formule adressée à Osiris: »tu entends des cris et des proscynèmes[4] sur la terre de l'asht sacré où tu fais ta demeure, et à l'ombre duquel ton corps se repose», [5]. A Edfou, l'asht est »le tombeau du corps des grands dieux», *àšet em beḥuṭet šetat khau en neteru uru*[6], tandis que certains textes funéraires du Louvre font dire aux morts, d'après la traduction de Devéria: »je ne désire ..... que m'asseoir pour

[1] Pline, XV, 13.
[2] Cf. Hérodote, II, 91.
[3] MASPERO, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 47.
[4] Cf. PIEHL, Proceedings 1893 (Juin) p. 479, 480.
[5] Dendérah, IV, pl. 73, l. 33.
[6] Denkmaeler, IV, pl. 17, b.

(accepter) les bienfaits des rameaux du saint arbre *ash-t-u*, que recevoir l'ombre de ses (feuilles?).» Ce passage, extrait du papyrus n° 3284, »est reproduit dans le papyrus n° 3221»[1].

Les divers habitants de l'asht, ou, suivant l'expression égyptienne, »ses maîtres», pouvaient y résider sous la forme de fruits, c'est-à-dire de cœurs,

foliisque sub omnibus haerent,

à peu près comme les songes dans l'orme infernal de Virgile[2], ou comme les noms des hommes sur les feuilles de l'arbre du paradis musulman[3].

Au papyrus n° 3148 du Louvre, le chapitre 30 du Todtenbuch, qui a trait au cœur, est imité de la manière suivante: »O mon cœur, je suis ton maître, ne t'éloigne pas de moi, selon l'ordre ..... (tu es) à moi, mon cœur, à moi-même. Tu es dans mon sein, ne t'écarte pas de moi. Je suis cette forme, [hiéroglyphes], dont le cœur commande à Memphis, à qui l'on rend hommage (cf. [hiéroglyphes], Todtenbuch, ch. 169, l. 20) dans le monde souterrain et qui ne mourra pas; viens à Ceux qui combattent dans Héliopolis[4]; je suis cette forme d'Atmu dont le cœur a été commémoré sous (les feuilles) de l'asht sacré dans Héliopolis, de la propre écriture de Thoth, pour mettre la lumière dans mes yeux», etc., [hiéroglyphes][5].

Cet acte de Thoth, qui consistait à écrire le nom du

[1] Devéria, Catalogue des manuscrits égyptiens, p. 133—134.
[2] Enéide, VI, vers 284.
[3] Lane, Manners and Customs of the modern Egyptians, 1860, p. 471.
[4] Cf. Todtenbuch, édition Naville, ch. 75.
[5] Pierret, Etudes égyptologiques, I, p. 50.

personnage sur un fruit de l'arbre, est tantôt rappelé, tantôt figuré, sur nombre de monuments, où parfois quelque autre dieu remplace Thoth comme écrivain.

Il est dit d'Hatshepsu sur le grand obélisque de Karnak: »son père Ammon a fixé son grand nom de Makara sur l'Asht sacré, et son avenir en millions d'années»[1]. Sur l'aiguille de Cléopâtre, »le maître des dieux», c'est-à-dire là Tmu ou Raharkhuti, »a multiplié les panégyries pour Thothmès III sur l'Asht sacré dans le palais du Bennu»[2].

A Médinet-Abou, Ammon dit au même roi, qui est amené vers l'arbre par Tmu et Hathor: »je t'inscris ton nom sur l'Asht sacré dans le grand temple du Soleil»[3].

Au Ramesséum, sur le montant de gauche du premier pylone, un tableau représentait »Atmou écrivant sur l'arbre mystique; il reste le dessus de l'arbre et le prénom de Ramsès le grand; les figures de ce roi n'existent plus[4]». La même scène est complète sur la paroi du fond de l'avant-dernière salle. Là, Ramsès II figure assis dans l'arbre sacré qui porte des fruits à son nom et à son prénom (car le roi ayant deux noms avait deux cœurs[5]); Tmu, Thoth, et la compagne de Thoth, la déesse Sefekh-abui, sont à l'œuvre avec leurs pinceaux: »je te multiplie des périodes d'années sur terre, totalisées au nombre d'un million», dit Sefekh, et Tmu, ou plus exactement »Ammon-Ra-Tmu habitant le Ramesséum»: »je mets ton nom en écrit sur l'Asht sacré de ma propre main», *seš-à-ren-k her* *em seš-à t'es-à;* Tmu ajoute: »tu existes pour la durée du ciel, comme verdit mon nom, à jamais, à jamais», *un-nek er āhā en pet mà reṭ ren-à t'eta sep sen*[6].

[1] Denkmaeler, III, p. 22.

[2] BURTON, Excerpta hieroglyphica, pl. 2.

[3] Denkmaeler, III, pl. 37, a.

[4] CHAMPOLLION, Notices, t. I, p. 580.

[5] Cf. Virey, La tombe des Vignes, p. 21.

[6] Denkmaeler, III, pl. 169.

On voit clairement, par cette dernière phrase, ce que signifie la formule si fréquente et si ancienne[1], »que mon nom verdisse comme celui de Tmu», et des autres dieux d'Héliopolis. C'est une allusion au cœur du dieu assimilé aux fruits de son »perséa, l'arbre céleste de la vie»[2]. Les cœurs des dieux d'Héliopolis, , sont déjà mentionnés dans la pyramide de Teta[3].

Le tableau du Ramesséum se retrouve à Karnak sur deux parois d'une même porte de la salle hypostyle: »scène de l'arbre devant Athmou, comme au Rhamesséion», et »scène de l'arbre devant Phré. Cartouche de Rhamsès le Grand en creux»[4]. Ramsès II avait substitué sur cette porte son nom à celui de son père, Séti I, qu'on voit d'autre part, dans la salle hypostyle, agenouillé au pied de l'arbre et »tenant dans sa main un des fruits avec son prénom écrit sur l'écorce»; sur les autres fruits, Thoth écrit le prénom du roi[5].

Cette représentation du roi dans l'arbre est assez fréquente sous la dix-neuvième dynastie, car elle se retrouve à Silsilis et à Ibsamboul, par exemple. A Silsilis (chapelle de Ramsès II), on voit »Ammon-Ra assis sur son trône, écrivant sur un des fruits de l'arbre de la vie; derrière le dieu, Thoth-lunus, écrivant sur sa palette; devant Ammon et se détachant sur l'arbre, le roi Rhamsès II agenouillé et faisant face aux dieux Phré et Phta, légendes entièrement effacées»[6]. Au grand spéos d'Ibsamboul, sur la paroi sud de la première salle, »Phré hiéracocéphale, assis, tient le sceptre panégyrique; devant lui, dans l'arbre de la vie, le roi Rhamsès agenouillé

---

[1] Merenra, 207, et Pepi II, 669.

[2] CHAMPOLLION, Lettres d'Egypte, nouvelle édition, p. 234.

[3] Teta, 293.

[4] CHAMPOLLION, Notices, t. II, p. 29 et 31.

[5] CHAMPOLLION, Notices, t. II, p. 58.

[6] Id., t. I, p. 250.

sur le caractère [hiéroglyphe] tenant [hiéroglyphe] et tendant l'autre main vers le dieu; de l'autre côté de l'arbre, Thôth Ibiocéphale tenant le sceptre panégyrique; les deux dieux font au roi un signe de protection; au sommet de l'arbre, et sur la tête du roi, [hiéroglyphe]. A la suite de ces figures la déesse [hiéroglyphe] tenant aussi le sceptre panégyrique[1].»

Emblème du soleil levant, puisque le Soleil se nommait »Khepra le matin, Ra à midi et Tmu le soir», le scarabée *Kheprer* reparaît dans une scène d'Edfou, mais au cou du roi[2], qui adore Raharkhuti assis sur un trône dans l'arbre, et suivi de la triade d'Edfou, à [hiéroglyphes]; on a déjà vu que cette localité était l'emplacement de l'Asht: il s'agit donc bien de l'asht derrière lequel s'élève ici, dans [hiéroglyphes], une sorte de cyprès (il n'y a pas d'ifs en Egypte[3]): cet arbre funèbre équivaut sans doute à celui de Tattu enveloppant le coffre d'Osiris ou recevant son âme[4].

Le texte qui accompagne la scène dit que le scarabée est »le produit sacré de la tête et des membres du dieu dont le nom (le coeur) vit dans les fruits de l'arbre sur le tombeau (d'Osiris) appelé Tattu»[5], [hiéroglyphes]. A Tattu, on plaçait Osiris mort sous l'asht, [hiéroglyphes], le dernier jour de ses funérailles[6]. Cela ne signifie pas que le dieu d'Edfou est

[1] CHAMPOLLION, Notices, t. I, p. 64—65.
[2] Cf. DE MORGAN, Ombos, p. 114.
[3] JOMARD, dans CAILLIAUD, Voyage à l'Oasis de Thèbes et dans les déserts, p. 73.
[4] Dendérah, IV, pl. 66 et 72.
[5] NAVILLE, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 20.
[6] Dendérah, IV, pl. 33—39, l. 23, 36, 96 et 131.

Osiris, mais seulement qu'il est assimilé à Osiris en tant que caché dans l'arbre. Le texte nomme formellement le dieu dans l'arbre »Raharkhuti dans Edfou», et le scarabée »Horus d'Edfou».

On sait que le scarabée était un emblème du cœur [1], comme le Bennu, cœur de Ra ou d'Osiris, [2], et qu'il sortait sous les *sem-u* »cheveux» ou »ombrages» [3], des déesses Isis et Hathor-Iusas [4]: l'arbre et la chevelure avaient le même nom en égyptien, *shennu*. Le chapitre 83 du Todtenbuch fait allusion au fruit, au cœur et au scarabée en parlant du Bennu: »Je vole en dieu-Paut, je nais en dieu-Khepra, je fructifie en fruit, je me cache dans la cachette; je suis la pulpe de tous les dieux; je sais ce qu'il y a dans leur sein» [5].

II.

Les variantes de l'Asht.

Au temple d'Edfou, le roi est représenté plusieurs fois dans l'arbre. Le tableau, en grande partie détruit, publié dans les Denkmaeler d'après une des chambres intérieures, montre Ptolémée IV Philopator dans »l'Asht sacré d'Edfou, tombeau des grands dieux», entre Khons-Thoth et Sefekh, d'un côté, et de l'autre Horus d'Edfou, Hathor, Ptolémée père divin et Arsinoé mère divine [6]. C'est le tableau qui se retrouve, au complet, dans »le Couloir mystérieux». Là, Khons écrit le nom de Ptolémée sur un fruit, et Horus tient

[1] Todtenbuch, ch. 30, et édition Naville, t. I, ch. 30 B, pl. 43.

[2] Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 190.

[3] Cf. Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 68, pl. 146.

[4] Todtenbuch, ch. 17, l. 81—83 et vignette, Pepi I, 423, Merenra, 605—606, et Pepi II, 1210.

[5] L. 1 et 2; cf. ch. 125, l. 41, et édition Naville, t. II, pl. 319.

[6] Denkmaeler, IV, pl. 17, b.

dans chaque main un sceptre panégyrique qu'il tend au roi: le premier sceptre porte les hiéroglyphes des fêtes et des années, le second les cartouches du roi [1].

Dans »la Chapelle du trône de Ra», le roi agenouillé paraît deux fois dans l'Asht sur les grandes parois, et deux fois au-dessous de la porte dans un autre arbre sacré d'Edfou, »l'Am [2] unique», [3].

Sur les grandes parois, Ptolémée a derrière lui Thoth et Sefekh tenant le sceptre des années sur lequel ils écrivent: devant lui Horus-Samtaui, et Nekhebt ou Uadjit selon le côté de la chambre. Les dieux de cette dernière catégorie, c'est-à-dire ceux qui font face au roi, tiennent un sceptre panégyrique de chaque main, sauf Horus qui a dans la droite un cimeterre, le Khepesh. Les textes accompagnant la scène sur les deux parois sont d'une assez grande banalité. Thoth, »qui enrégistre tout ce qu'il y a sur terre, *sekhef unt neb em ta,* et les deux éternités du jour et de la nuit, les millions, les centaines de mille, les myriades, les milliers, les centaines et les dixaines», annonce au roi qu'il lui »inscrit des millions d'années de vie, de stabilité et de bonheur», *serer-à nek ḥeḥu en ānkhṭeṭ us.* Sefekh lui fait une déclaration équivalente en lui promettant les années de Tmu, ce à quoi elle ajoute sur la paroi du Sud, où est Nekhebt: »je t'inscris des ans plus nombreux que les fêtes de Tanen sur son reposoir dans la Khut-ta-ui: reçois les diadèmes sur le trône de Shu en son beau palais, dans la belle salle de Memphis», allusion au couronnement du pharaon [4].

Sur les deux tableaux relatifs à l'Am unique d'Edfou, le roi est entre Horus et Nekhebt ou Uadjit. Les deux déesses tiennent les sceptres des années, tandis que le dieu

[1] De Rochemonteix, Edfou, pl. 19 et p. 112.
[2] Cf. Loret, Recueil de travaux, V, p. 97—98.
[3] Cf. Dendérah, I, pl. 28.
[4] De Rochemonteix, Edfou, p. 297 et 298.

présente au souverain, sur le tableau de Nekhebt, un rouleau de papyrus, , et, sur le tableau d'Uadjit, le sceptre et le crochet. On lui promet des deux côtés la royauté des deux parties de l'Egypte, et les années innombrables de Ra, de Tmu et de Keb [1].

D'après ces textes, le symbolisme de l'Am ne diffère en aucune façon du symbolisme de l'Asht. Mais il y avait à Edfou un troisième arbre sacré, le : celui-là est représenté aussi dans la même salle que les deux autres, sur la paroi du fond, en deux tableaux pareils dans lesquels Isis sur un tableau et Nephthys sur l'autre offrent au roi le Khepesh. Chacune d'elles est debout dans l'arbre et précède Horus d'Edfou. Le roi dit devant Isis: »Que la dame du vautour et de l'uræus, la Rekhit, s'occupe à me donner sa force, l'acacia divin à massacrer les rebelles, *ḥer šāṯ šentu*, et Horus d'Edfou à me donner sa vaillance». Il fait les mêmes jeux de mots devant Nephthys, à qui il dit: »Ô jeune, ô grande, donne-moi le Khepesh, acacia divin, massacre mes ennemis», , que mon père d'Edfou frappe du glaive», etc; des deux côtés Horus lui accorde la valeur et la victoire [2].

On entrevoit, ici, quelle différence il peut y avoir entre les dieux dans un arbre et les déesses dans un arbre: c'est en général, que les premiers l'habitent et que les secondes le personnifient. Osiris était »l'Unique dans l'Acacia» [3], mais Isis et Nephthys étaient l'acacia lui-même, d'autant plus qu'Isis

[1] Id., p. 290 et 296.
[2] De Rochemonteix, Edfou, p. 292, 298 et 299.
[3] Dendérah, IV, pl. 75, l. 38.

»funéraire»[1], en particulier, avait le surnom de [hiéroglyphes], [hiéroglyphes][2]. Il existe à Thèbes une scène parallèle à celle d'Edfou dans la tombe dite des Vignes: le grand seigneur Sennefer y siège en premier lieu dans l'arbre, et en second lieu se tient devant l'arbre, où Isis debout apparaît à demi[3].

Tantôt la déesse céleste ou infernale, Isis, Hathor ou Nut, figure comme là dans l'arbre à mi-corps ou entière[4], tantôt l'arbre a des bras humains pour verser la libation ou offrir la nourriture aux âmes[5]. Il se confond alors, on ne peut plus visiblement, avec la déesse dont il porte le nom. »La grande Nut, illustre en ce nom à elle de sycomore, t'offre ces libations: baignes-y ton cœur[6], dans cette eau sortie de ta (mère?), sur la montagne, au pays de l'Ament, reçois les offrandes et les aliments sortis de mes membres, que ton âme s'asseye à mon ombre, et boive de l'eau à son gré[7].» — »O ce sycomore de Nut, donne-moi l'eau et l'air qui sont en toi! Que ma verdeur soit ta verdeur, ma vie ta vie! Que je respire les souffles que tu respires! Je suis Tmu[8].»

Mais que l'arbre renferme ou un dieu qui l'habite ou une déesse qui le personnifie, ou tantôt l'un et tantôt l'autre comme le *nebes* du nome arabique avec Horus et Hathor[9], son caractère d'asile funéraire et nocturne, [hiéroglyphes][10],

[1] Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 790.
[2] Dendérah, IV, pl. 38, l. 88, 90, 101, 116, etc.; cf. Teta, 6, et Pepi II, 672.
[3] Virey, La tombe des Vignes, p. 44.
[4] Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, édition Birch, t. II, pl. 28, Wallis Budge, Papyrus of Ani, pl. 16; etc.
[5] Todtenbuch, édition Naville, t. I, ch. 93 A, et ch. 91.
[6] Cf. Pierret, Etudes égyptologiques, t. VIII, p. 114.
[7] Champollion, Notices, t. I, p. 848.
[8] Pierret, Etudes égyptologiques, t. VIII, p. 113.
[9] Naville, Goshen and the shrine of Saft el-Henneh, pl. 5.
[10] Pierret, Etudes égyptologiques, t. VIII, p. 114.

n'est pas modifié pour cela. Quand on faisait le simulacre d'ensevelir Osiris placé sous l'Asht, on le couvrait en outre de branches de sycomore qui étaient là »pour la déesse Nut»[1], et le sycomore Nut personnifiait de la sorte l'espace infernal. De même quand les mânes arrivaient au palais de la dame du sycomore, leur tombe et leur mère à la fois, ils demandaient à être reçus dans son sein. »O ta mère, ta mère! O la grande, la grande! O celle de qui sort le cœur inscrit! [2]. O bonne et infatigable nourrice! O bonne éleveuse de qui pénètre en elle! O celle en qui tous les êtres pénètrent journellement! O grande mère dont les enfantements ne sont pas dévoilés! O grande déesse dans le monde souterrain! Mystère, mystère! O grande déesse dont le cercueil (qu'elle renferme) n'est pas dévoilé[3]!»

Tous ces textes mettent en évidence la similitude de rôle attribuée par les Egyptiens à l'Asht et au sycomore, comme réceptacles des corps, de Tmu, des cœurs inscrits. D'ailleurs bien des arbres sacrés, sinon tous, rentraient dans ce type, par exemple le tamarisque *àser* enveloppant le Soleil[4], le *nār* contenant Osiris[5], et l'acacia-*āsh* sorti d'Osiris[6] ou retraite de Ra[7], sous la fleur duquel l'Adonis, le Tammuz ou l'Attis égyptien, Batau, cacha son cœur qui ressuscita une fois plongé dans l'eau.

Plutarque appelle ἐρείκη, bruyère arborescente, la plante

---

[1] Dendérah, IV, pl. 38, l. 97 et 98.

[2] Cf. Todtenbuch, ch. 125, l. 46.

[3] Pierret, Etudes égyptologiques, t. I, p. 45, papyrus du Louvre nº 3148; cf. Cailliaud, Voyage à Méroé, atlas, t. II, pl. 66.

[4] Todtenbuch, ch. 42, l. 2 et 3.

[5] Champollion, Notices, t. I, p. 747.

[6] Pierret, Etudes égyptologiques, t. I, p. 44.

[7] Pleyte et Rossi, Les papyrus hiératiques du Musée de Turin, pl. 132, l. 6.

sous laquelle, à Byblos, s'arrêta le coffre d'Osiris qui la fit si bien pousser, en vertu du pouvoir attribué aux émanations divines sur la végétation [1], qu'elle l'enveloppa tout entier. Ailleurs, le même écrivain dit qu'à Philæ le tombeau d'Osiris, visité et couronné annuellement par les prêtres, »est ombragé par une plante dont la hauteur excède celles des plus grands oliviers» [2], mais son texte ne permet point d'identifier la plante, pas plus que ne la nomme le tableau du temps de Tahraka, à Thèbes, où le coffre d'Osiris figure sous un arbuste [3].

Parfois le mort égyptien se dit cette plante: »Je suis l'*unbu* d'Anaref, le *nubeheh* de l'horizon mystérieux» [4], ou: »je suis l'*unbu*; c'est mon abomination, l'égorgeoir; que mon cœur ne me soit pas enlevé» [5], ou encore: »il est l'*unbu* sorti de Nun et fils de Nut» [6], il est »l'*unbu* [7]», etc.

Thoth aussi se confondait avec son palmier, [8], arbre à lui consacré sans doute parce que l'oiseau de Thoth, l'ibis, nichait, s'il faut en croire Elien, dans les palmiers [9].

III.

Les feuilles de l'Asht.

Outre son rôle d'arbre des cœurs, l'asht avait celui d'arbre des années. Lorsque les dieux inscrivent sur lui le

---

[1] Cf. Makrizi, traduction Bouriant, p. 732, et J. de Rougé, Edfou, pl. 61.
[2] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 15 et 20.
[3] Prisse d'Avennes, Monuments, pl. 23: cf. Bénédite, Philæ, pl. 42.
[4] Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 71, pl. 152.
[5] Id., t. II, ch. 28, pl. 94.
[6] Todtenbuch, ch. 42, l. 20.
[7] Teta, 38 et 39; cf. Bénédite, Le Temple de Philæ, p. 107.
[8] Chabas, Mélanges égyptologiques, t. II, p. 240.
[9] Elien, De natura animalium, X, 29.

nom d'un roi, ils ne manquent guère de promettre à ce souverain des panégyries sans nombre; de plus, ils tiennent à la main le sceptre des panégyries.

Un prince de la vingt-deuxième dynastie demandait aux »seigneurs de l'Asht de multiplier ses années comme les feuilles de l'arbre», *ṭut-nà nebu àšeṭ renpet mà qebu*[1], images d'un nombre incalculable. Aux fêtes du premier jour de l'an, les prêtres portaient des *ānkh* d'Am et d'Asht, en montant l'escalier de la terrasse, au temple d'Edfou, [2]. Il semble aussi que les sujets des pharaons aient profité du double sens de pour apporter en certains cas des *ānkh* à leurs maîtres, [3], et [4]. C'était un souhait ou une demande emblématique de prolongation de vie. Dans les tableaux d'Edfou, de Philæ et de Dendérah[5], l'offrande aux dieux par le pharaon de l'emblème des années, *ḥeḥ*, s'appelle assez souvent »don de », comme si les deux termes *ḥeḥ* et *ānkh* étaient synonymes.

On traduit généralement le mot *ānkh* par »fleurs»: c'est plutôt le feuillage, la partie vive, verte ou nutritive de l'arbre ou de la plante, du [6], *àm en ānkh er s-ānkh*[7]. Les scènes des temples représentent toujours les offrandes d'*ānkh* comme des offrandes

---

[1] De Bergmann, Zeitschrift, 1890, p. 37.
[2] De Rochemonteix, Edfou, p. 569 et pl. 38, o.
[3] Virey, Le tombeau de Rekhmara, pl. 44.
[4] Mariette, Monuments divers, pl. 7, Stèle du songe.
[5] Cf. Dendérah, III, pl. 15, a et b, et Denkmaeler, IV, pl. 25, 3.
[6] Pepi I, 431.
[7] De Rochemonteix, Edfou, p. 58.

de feuillages, composées tantôt d'une simple branche (ou feuille)[1], tantôt de trois rameaux[2], tantôt d'une sorte d'éventail fait de trois rameaux (ou feuilles), avec un manche[3]. A Dendérah, quand le roi accomplit devant Hathor les rites de l'érection du saule, arbre ayant un rôle mythique dès l'ancien Empire[4], comme le sycomore[5], l'*àamm, amm, àam* ou *am*[6], le *nebes*[7], le *sebt*[8], etc., il dit à la déesse en apportant une tige à trois branches feuillues: »Voici le saule, je dresse devant toi ces rameaux», ; puis il ajoute: »je t'élève le saule à tes narines, , le premier mois de l'été: que ta face en rayonne»[9].

Ce n'est pas sans raison que les textes comme celui-ci parlent d'approcher du nez les rameaux, [10]: ils servaient d'éventail. A Edfou, dans un »apport des rameaux de Ra au nez du grand favori», c'est-à-dire d'Horus d'Edfou d'après un texte analogue, *ḥenk ānkh en ḥon rā er fent en behutet*[11], le dieu, qui élève le ciel et le vent au nez des autres dieux[12], récompense ainsi le roi: »Vent du Nord à tes narines, à toi l'éventail, [13] , plus de vent ennemi. Je te donne des millions d'années de vie, de stabilité et de bonheur: règne sur les deux pays»[14] (Salle des offrandes).

[1] Dendérah, III, pl. 54, u.
[2] Id., II, pl. 47.
[3] Id., III, pl. 56, g.
[4] Unas, 563.
[5] Unas, 555, Teta, 326, Pepi I, 682, etc.
[6] Teta, 334, Pepi I, 84, Merenra, 249, et Pepi II, 853, 1327.
[7] Pepi I, 84, et Pepi II, 854, 1327.
[8] Pepi I, 200, etc.
[9] Dendérah, I, pl. 24.
[10] Id., III, pl. 54, u; cf. Denkmaeler, IV, pl. 46, a, l. 16.
[11] De Rochemonteix, Edfou, p. 50 et pl. 40, d.
[12] Cf. Denkmaeler, IV, pl. 14, a.
[13] Cf. Papyrus Harris I, pl. 21, a, l. 2.
[14] De Rochemonteix, Edfou, p. 497, et pl. 35, b.

Le tableau figure l'offrande de l'hiéroglyphe des années, *ḥeḥ*, qu'à Ombos le souverain présente aux quatre vents[1]. A Philæ[2], le roi offrant aussi *ḥeḥ* par devant Ammon-Ra, l'un des dieux de l'air, est dit lui »donner le *ḥeḥ*, (lui) présenter le feuillage de Ra, et lui apporter l'image complète du vent». *ḥer mesi ānkh en rā ḥer atep sem en sui*, etc.

Le vent ou l'air c'était la vie, dont l'asht, arbre touffu[3], éveillait l'idée de plusieurs manières, par la *multitude* et la *ventilation* de ses feuilles, par le nom de ses *rameaux*, et aussi par la *fraîcheur* de son ombrage, car on offrait le vin aux dieux Harmachis et Horus sous son ombrage[4], de même qu'on mangeait sous le sycomore d'Hathor[5].

Comme ce sont les *ānkh* des Asht[6], de Ra[7], de l'Âme de Tmu[8], de Habenben[9], qu'on portait ou qu'on offrait le plus souvent dans les cérémonies, et comme c'est l'Asht qui figure essentiellement l'arbre des cœurs, il est naturel de penser que Plutarque a voulu parler de l'Asht dans le passage suivant de son traité sur Isis et Osiris:

»Dans le mois mésori, en offrant à ce dieu (Harpocrate) des légumes, ils disent: *Langue, fortune; langue, génie.* De toutes les plantes qui croissent en Egypte, le perséa est celle qu'on offre de préférence à ce dieu, parce que son fruit a la forme d'un cœur, et sa feuille celle d'une langue. Car, de tous les biens que l'homme possède, il n'en est point qui l'approche davantage de la divinité et qui contribue plus

[1] De Morgan, Ombos, p. 169.
[2] Bénédite, Le temple de Philæ, p. 81.
[3] Elien, De natura animalium, XI, 40, et Héliodore, VIII, 14.
[4] De Rochemonteix, Edfou, p. 86 et 100.
[5] Todtenbuch, ch. 52, l. 4.
[6] Dendérah, III, pl. 47.
[7] De Rochemonteix, Edfou, p. 316.
[8] Dendérah, III, pl. 54, u.
[9] Stèle de Piankhi, l. 103.

particulièrement à son bonheur que la droite raison, surtout lorsqu'il l'applique à la connaissance des dieux[1].»

Un autre indice que l'Asht des Egyptiens serait le perséa des Grecs, au moins en certains cas, se trouve dans Elien. Les Egyptiens aimaient les combats de taureaux, puisqu'ils en donnaient par exemple dans le dromos d'Apis[2], et, pour quelque raison politique, le sage Bocchoris voulut faire de même en *amenant* contre Mnévis un taureau sauvage, ταῦρον ἄγριον ἐπάγει οἱ ἀντίπαλον. Malheureusement pour ce roi, qui cherchait à déconsidérer Mnévis, son champion s'embarrassa les cornes dans un tronc de perséa, et fut vaincu[3]. Or Mnévis était l'animal sacré d'Héliopolis, comme l'Asht en était l'arbre sacré. Elien dit aussi que les habitants d'Edfou, ville où l'on tenait en grand honneur l'Asht solaire, d'après les hiéroglyphes, pendaient aux perséas, arbres indigènes, des crocodiles qu'ils mangeaient ensuite[4]: chaque Apollinopolitain était tenu par la loi de manger du crocodile à un certain jour de l'année, suivant Plutarque[5].

Il ressort de ces textes que le perséa de certains auteurs classiques était consacré aux dieux dans des nomes où l'on vénérait l'Asht, et qu'il représentait probablement le même arbre. En effet, il n'y eut avec l'Asht que deux arbres dont le culte fut véritablement répandu en Egypte, le *shent* (l'*acacia nilotica* ou *sont*) que les Grecs connaissaient trop bien pour le confondre avec une autre essence, et le *nebes* (le *napéca*[6] d'après M. Maspero), qui n'avait de rôle ni à Héliopolis ni à Edfou, qui n'était pas l'arbre des cœurs, et dont les rameaux ne figurent point dans les cérémonies.

Ceci ne veut pas dire que tous les auteurs aient eu la

---

1 Traité d'Isis et d'Osiris, 68, traduction Ricard.
2 Strabon, XVII, 1, 31.
3 De natura animalium, XI, 11.
4 Id., X, 21.
5 Traité d'Isis et d'Osiris, 50.
6 Proceedings, Juin 1891, p. 496—501.

même opinion sur le perséa, bien qu'ils s'accordent à en faire un bel arbre, d'Ethiopie et de Thébaïde surtout, aux fruits savoureux [1], mais simplement que les anciens pouvaient différer dans le classement ou la description de certains arbres exotiques. On le voit bien dans Pline qui traduit un passage de Théophraste [2] affirmant que le fruit du perséa était de couleur verte, comme les amandes, tandis qu'ailleurs lui-même dit ce fruit de couleur rouge, »myxis rubentibus similis» [3]. Les Egyptiens de l'époque pharaonique n'étaient pas plus soucieux d'une parfaite exactitude quand ils rangeaient l'Asht et l'*ānti* sous le nom générique de sycomore, comme on l'a vu: les Egyptiens de l'époque musulmane, à leur tour, ont en premier lieu donné le nom de *lebakh* au *Mimusops Schimperi* (le perséa peut-être), puis, en second lieu, »à un arbre de l'Inde introduit en Egypte au commencement de ce siècle, et maintenant très commun dans les environs du Caire» [4].

Il ne sera pas inutile de relever ici, à un autre point de vue, l'assertion de l'auteur du Traité sur Isis et Osiris, que les Egyptiens comparaient la feuille du perséa à une langue, car ils ne craignaient pas de prêter aux arbres une personnalité et un langage. Au papyrus d'Orbiney, l'un des deux perséas *(shauabu)* contenant la vie de l'Apis ou Mnévis ou Bacis Batau, prend la parole pour reprocher à la favorite du roi le meurtre du taureau. Un papyrus fragmenté du Musée de Turin reproduit une sorte d'altercation entre trois arbres dont le premier n'est pas nommé: le second est un »sycomore à figues» [5], et le troisième un »petit sycomore», qui jure par son Ka, »per genium» [6]. L'arbre anonyme est

[1] Théophraste, Historia plantarum, IV, 2, 8, Diodore, I, 34, Strabon, XVII, 2, 2, Pline XV, 13; etc.

[2] Historia plantarum, IV, 2, 5.

[3] XIII, 17, et XV, 13.

[4] Newberry, Proceedings, Décembre 1899, p. 305.

[5] Cf. Brugsch, Recueil de Monuments, t. I, pl. 36, 1.

[6] Cf. Horace, Epitres, I, 7.

masculin, comme l'Asht, et les deux sycomores sont féminins, ce qui rappelle l'orme à voix féminine des gymnosophistes Ethiopiens[1], ou les deux arbres mâle et femelle du Soleil et de la Lune, dont Alexandre consulta l'oracle dans l'Inde[2].

En dehors des incidents mythiques, comme ceux des roseaux de Midas ou du navire Argo, les anciens aimaient à prêter une sorte de voix aux vents, aux flots et aux feuillages, *loquaces lymphæ, pinosque loquentes*[3].

Est et arundineis modulatio musica ripis,
Cumque suis tremulum loquitur coma pinea ventis.
Incubuit foliis quoties levis Eurus acutis,
Dindyma Gargareo respondent cantica luco.
Nil mutum natura dedit[4].

»Je souhaiterais, s'il était possible, d'être assis sous le platane qui écoutait les discours de Socrate», dit l'auteur d'un traité attribué à Lucien, »sans doute, comme le hêtre de Dodone, il ferait sortir de ses rameaux une voix sacrée»[5].

Si les arbres ont l'air de parler, leur murmure manque assurément de clarté lorsqu'on y cherche des mots ou des réponses. Aussi l'oracle du chêne ou hêtre de Dodone avait-il ses interprètes, ou hypophètes[6], et il semble qu'il en ait été de même pour l'Asht, à en juger par deux faits en apparence connexes. Le premier fait est l'importance attachée au bruissement de l'Asht ou à son agitation sous le vent, le Livre des Respirations promettant aux mânes divinisés qu'ils produiront »les *shersheru* de l'Asht sacré dans Héliopolis»,

---

[1] Philostrate, Vie d'Appollonius de Tyane, VI, 10.

[2] Pseudo-Callisthènes, II, 44, et III, 17.

[3] Horace, Odes, III, 13, et Virgile, Eglogues, VIII, vers 22; cf. Apollonius de Rhodes, Argonautiques, III, vers 967–972, Théocrite, Idylles, XVII; etc.

[4] Ausone, Lettre 25, vers 24–29.

[5] Amores, 31, traduction Talbot.

[6] Iliade, XVI, vers 235, et Strabon, VII, 7, 11.

[1]. Le second fait est l'existence d'une singulière fonction, celle d'un prêtre thébain de la vingtième dynastie, père divin et *Kher-heb* en chef de Mentu-neb-Uas, qui était »secrétaire de l'Asht», ou »dans l'Asht», [2]. Il s'agit là de l'asht d'Aadjamaut, réplique de celui d'Héliopolis, et on se rappellera qu'Hérodote identifiait l'oracle de Dodone à l'oracle de Thèbes[3].

Les Egyptiens auraient-ils donné une langue au perséa sacré sans lui donner un langage? Il est donc assez probable qu'il a pu être quelque chose comme »ces arbres merveilleux de Mandeville, qui ont des têtes d'anges pour fruits, et qui donnent souvent aux voyageurs de hauts et utiles enseignements»[4].

(La suite prochainement.)

---

[1] Edition Horrack, pl. 2, § 6, l. 16; cf. édition Brugsch, p. 17.

[2] De Bergmann, Zeitschrift, 1890, p. 39, et Ledrain, Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale, pl. 69.

[3] II, 54–58.

[4] F. Denis, Le monde enchanté, p. 45.

Une règle douteuse de la grammaire égyptienne.

Par **Karl Piehl.**

La grammaire hiéroglyphique de BRUGSCH formule (p. 107, § 370) la règle suivante:

»Die Auslassung der Hülfsverba findet nicht nur in Beispielen wie dem vorhergehenden Statt, sondern auch in den zusammengesetzten Tempora des Verbs, **wenn das Subject des Satzes ein Substantivum** oder ein absolutes persönliches Pronomen ist. So sagt man:

»Die Götter verneigen sich vor deiner Majestät» — statt: *au-nuteru-em-kesu.*»

Le passage cité ici par Brugsch a été emprunté au papyrus de Boulaq connu sous le nom de »Hymne à Amon». Dans le traité que M. GRÉBAUT a consacré à ce document, le passage en question a été rendu[1] par lui de la sorte: »Les dieux, dans l'état de courbés devant ta Majesté (sont à exalter les âmes de leur producteur»), ce qui montre que, aux yeux de ce savant, notre passage représente une proposi-

---

[1] GRÉBAUT, *Hymne à Ammon-Ra*, page 19. La partie correspondant à la traduction entre crochets d'en haut, a dans l'original cette forme-ci:

tion incidente, ou qu'en tous cas il ne peut guère compter comme proposition principale. Cette acception est aussi la mienne puisque, à mon avis, il faut traduire ici: »Les dieux, courbés devant ta Majesté (exaltent la grandeur de leur père).»

Comme un parallèle de l'expression empruntée au papyrus de Boulaq, on pourrait citer l'extrait que voici: *ḥer beḥetu en usem* *em sešeṭ šuti* *ânen neb âm-sen*[1]. »Et sa Majesté, assise sur son trône de vermeil et parée du bandeau et de la double plume, pensait sérieusement aux pays étrangers d'où l'or est rapporté.»

En d'autres termes, la règle de Brugsch, qui est sans doute parfaitement correcte pour les cas où le sujet est un pronom personnel absolu, me paraît fort contestable lorsqu'il s'agit de spécimens faisant voir un *substantif* dans le rôle de sujet de la proposition.

Dans les derniers temps, j'ai cherché, avec beaucoup d'ardeur et d'assiduité, des exemples pouvant corroborer cette prétendue règle de grammaire, mais nulle part je n'en ai trouvé. Je crois pouvoir énoncer en toute assurance que celui-là rendrait un service signalé à la science qui serait à même de fournir un exemple sûr[2] d'une proposition indépendante ayant pour sujet un substantif et pour »prédicat» une préposition régissant un autre substantif. Jusqu'au moment où pareil spécimen soit fourni, je persisterai à nier l'à-propos de la règle citée plus haut d'après la grammaire de Brugsch[3].

Il y a une raison à invoquer *a priori* contre l'existence d'une pareille règle, j'entends le fait que nous sommes en

[1] *Stèle de Kuban,* l. 8.

[2] Le passage du *Papyros Ebers* Pl. LI, l. 22, qu'on pourrait citer peut-être comme un pareil exemple, est visiblement fautif.

[3] Cette règle a été, en partie, admise par ERMAN (*Grammatik* § 329), dont *Sphinx* dernièrement (IV, p. 152) a combattu l'acception dans ce cas.

mesure d'énumérer des cas quasi innombrables où *substantif plus une préposition régissant un autre substantif* fournit le type modèle d'une proposition incidente ou simplement relative. Au Papyros Ebers, dont le langage sobre exclut toutes les tournures poétiques, nous rencontrons des spécimens de cette forme syntactique, spécimens dont Erman (*Gramm.* § 329) avait déjà extrait le plus décisif: [hieroglyphs] [hieroglyphs] »un individu ayant des tumeurs à sa nuque».

On a peut-être cru trouver au copte des indices en faveur de l'admission de la règle susmentionnée de Brugsch, et M. Steindorff avait même introduit dans sa grammaire copte un nouveau paragraphe qui en ferait foi, paragraphe que (*Sphinx*, IV, p. 124) nous avions cru devoir effacer.

Après l'apparition en *Sphinx* de cette dernière note, un jeune collègue m'a envoyé quelques extraits de textes coptes qu'il avait ramassés pour fournir des preuves définitives de l'exactitude du principe nouveau de M. Steindorff. Voici les extraits en question: ⲧⲁⲙⲉ ⲙ̄ⲛ ⲡⲁⲛⲁ ⲛ̄ⲙⲙⲁϥ (*Psaume* 88, 25); ⲛⲉϥϩⲁⲡ ϩ̄ⲙ ⲡⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ (ibid. 104, 7). En consultant la version donnée par la Septante pour ces deux passages, nous voyons que l'un y revêt cette forme-ci: καὶ ἡ ἀλήθειά μου καὶ τὸ ἔλεός μου μετ' αὐτοῦ; l'autre celle-ci: ἐν πάσῃ τῇ γῇ τὰ κρίματα αὐτοῦ. Dans l'un et l'autre cas, la version grecque n'offre pas de *verbe fini,* ce qui montre que nous nous trouvons en présence d'expressions ayant un caractère différent de celui de propositions ordinaires. Ces expressions, je voudrais les désigner du nom de *propositions interjectionnelles,* puisqu'elles dérivent visiblement d'*interjections* ou sont à regarder comme une espèce d'interjections »élargies».

En feuilletant la littérature biblique copte, nous rencontrons partout des preuves de l'existence de »propositions interjectionnelles». En voici encore des spécimens;

пеqсноq ϩιϫωн м̄нненϣнре (Ev. sel. St. Matthieu 27, 25) où la version bohaïrique donne ceci: пеqсноq еϩрнι еϫωн нем еϫенненϣнрι = τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν (STERN, *Kopt. Gram.*, p. 367: »Sein Blut über uns und unsere Kinder».)

теχарιс м̄пеnϫоеιс ῑс̄ пеχ̄с̄ нммнтн (Thess. I, 5, 28) = Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν.

теχарιс ннтн мн ϯрннн (Thess. II, 1, 2) = χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη.

теχарιс нак мн п̄на̄ ауω ϯрннн (Tim. I, 2) = χάρις, ἔλεος, εἰρήνη. Etc., etc., etc.

On voit[1] donc qu'il est facile de trouver au copte des preuves de »propositions interjectionnelles», ces propositions étant évidemment par rapport aux »propositions principales» de la grammaire ce que p. ex. les interjections sont aux autres vocables de la langue. Si l'on se sent porté à séparer les interjections[2] des autres mots, il faudrait agir de même quant aux »propositions interjectionnelles» par rapport aux propositions reconnues par la grammaire.

---

[1] Pour d'autres exemples, je renvoie au début de chacune des épitres de St. Paul, où l'on en trouvera certainement.

[2] M. Erman paraît avoir voulu exclure les interjections de la grammaire égyptienne. Au moins, sa grammaire à lui saute-t-elle tout-à-fait cette catégorie grammaticale.

A propos du terme "Pseudoparticip" qu'à tort on a voulu introduire en égyptien.

Par **Karl Piehl.**

En parcourant la préface du troisième volume, qui vient justement de paraître, de l'ouvrage classique[1] d'Edouard Meyer, j'y rencontre, à la page VII, les paroles suivantes:

»Dass ich die neuesten Berliner Offenbarungen, durch die die alte Geschichte von orientalischer Seite her ganz neu beleuchtet wird, völlig unberücksichtigt gelassen habe, wird man hoffentlich billigen. Wo die Auffassungen der Grundfragen, der Methode und der wissenschaftlichen Arbeit überhaupt so fundamental verschieden sind, ist jede Möglichkeit nicht nur einer Verständigung, sondern selbst einer Discussion ausgeschlossen.»

Ce qu'a dit ici l'éminent historien allemand sur la manière de certain centre scientifique de traiter et de juger de l'histoire ancienne de l'Orient, exprime *mutatis mutandis* nettement mon opinion personnelle sur la méthode grammaticale appliquée par M. Erman et ses élèves dans le domaine de la philologie égyptienne. Nulle part je n'ai vu à la fois plus d'assurance et moins de capacité de prouver réellement les assertions des adeptes que dans cette école égyptologique de Berlin.

Je n'ai guère besoin de m'occuper maintenant du système de transcription inauguré par M. Erman, que, en dehors d'une petite coterie, aucun égyptologue sensé n'admet au sérieux — parce qu'il est inadmissible et scientifiquement insoutenable, comme cela résulte depuis longtemps des recherches faites par Le Page Renouf en phonétique égyptienne.

Une autre »découverte», aussi peu soutenable, due à M. Erman, c'est celle relative au soidisant »Pseudoparticip», terme que chaque élève de son école, à l'instar du maître, s'efforce de répéter aussi souvent que possible pour bien l'inculquer dans les

---

[1] *Geschichte des Alterthums. Dritter Band. Das Perserreich und die Griechen.* Erste Hälfte. Bis zu den Friedensschlüssen von 448 und 446 v. Chr. Stuttgart 1901.

oreilles et les mémoires d'autres personnes. De fait, il est presque impossible d'ouvrir un ouvrage de philologie égyptienne sorti dernièrement de l'école de Berlin, sans tomber sur le terme »Pseudoparticip». Cette particularité curieuse s'est révélée avec une force intense à mon esprit quand j'ai tout dernièrement ouvert le volume II de »Das ägyptische Verbum von Kurt Sethe», où la page 1 débute par ces paroles-ci: »Das Pseudoparticip entspricht, wie ERMAN Ä. Z. XXVII 65 ff. gezeigt hat, in seiner Konjugation dem Perfektum der semitischen Sprachen» etc. etc.

En acceptant à la lettre cette citation, nous constatons que, selon son dit élève, Erman a »gezeigt» *(démontré)* l'existence d'une forme — jusque-là évidemment méconnue — forme qu'il a désignée du terme de »Pseudoparticip». En examinant le passage de la *Zeitschrift* auquel le jeune élève de M. Erman nous renvoie, je me suis soumis à passer encore une fois par l'ennui et l'indignation soulevés déjà quand pour la première fois, il y a une dizaine d'années, j'ai dû, à mon grand dégoût, lire cette composition, tout-à-fait dépourvue de sens commun et d'intérêt scientifique. Lorsqu'on a lu cet article et d'autres études grammaticales de M. Erman, il se présente à l'esprit une réflexion inéluctable, j'entends celle-ci: il ne suffit point, pour bien mériter de la science, d'entasser des matériaux, mais il faut surtout manifester un jugement exercé, libre de parti pris. Ayant dû, en 1890, parcourir l'article intitulé »Eine neue Art der ägyptischen Conjugation», je l'ai trouvé de suite inadmissible, comme la démonstration en péchait par la base même. Je me suis dit alors que l'auteur de cet ouvrage, une fois qu'il sera de sangfroid, reviendra probablement de son erreur qu'il saura donc sans doute effacer. Malheureusement, j'avais omis de tenir compte de l'existence d'une coterie prête à soutenir et répéter à satiété ce que, pour ma part, je trouvais être inexact.

On peut dire de »Eine neue Art der ägyptischen Conjugation» ce qu'en général on a l'habitude d'énoncer sur des ouvrages manquant de méthode et d'originalité: Le vrai qu'il y a là-dedans n'est pas nouveau, et le nouveau qui s'y trouve n'est nullement vrai.

Le vrai que M. Erman s'était donné une peine inutile à démontrer, c'est la valeur de *verbum finitum* affectée à la forme en et varr. Lorsque, à ce sujet, il dit (p. 74): »In der That finden sich noch, *wenn auch nur in sehr alten und in poetischen Texten,* Beispiele des Gebrauchs dieser Formen, bei denen eine participiale Bedeutung ganz ausgeschlossen ist» — il semble avoir oublié entre autres p. ex. l'existence du texte historique *d'Ahmès d'El-Kâb* où — chaque commençant pourra en témoigner — on rencontre une série de formes en *-kuà:*

(l. 2), (l. 3), (l. 5), (l. 7), etc., toutes ayant la valeur de *verba finita* au passif, quoique le texte en question ne soit ni *vieux* ni *poétique*.

Le nouveau que M. Erman a fait semblant de prouver n'est point vrai, puisqu'il n'a fourni que des hypothèses et des suppositions aléatoires en remplacement des preuves qu'on était dans le droit d'exiger de lui. Il reconnaît d'ailleurs (p. 75) expressément »kaum . . . Beispiele für die zweite Person und die dritte hinzufügen können»; c'est pourquoi quiconque, soutenant à l'instar de nous l'acception de nos maîtres et devanciers, doit absolument se refuser à admettre les prestidigitations sophistiques à l'aide desquelles M. Erman croit pouvoir p. ex. réduire un participe présent »stehend» à l'état de verbe fini (»sie steht»), ou amener une phrase »sie kam betrunken seiend», en passant par l'état moyen »sie kam (indem) sie betrunken war» — à signifier »Sie kam. Sie war betrunken» (p. 76). On a du reste de quoi demander: que devient ici le »*indem*» qui était indispensable à l'équation établie? En le mettant entre crochets, M. E. croit l'avoir supprimé, mais cette manière de procéder n'est point de la science, c'est simplement de l'escamotage. Bref, M. Erman n'a prouvé nulle part ce qu'il prétend être le résultat acquis par lui dans l'étude intitulée »Eine neue Art» etc. C'est pourquoi le dit résultat mérite d'être foncièrement condamné, surtout comme il aboutit à la constation, apte à rendre le plus imperturbable complètement ébahi, de l'équivalence du »Pseudopartícip» avec **le parfait des langues sémitiques.** Ce dernier signifie-t-il donc aux secondes et troisièmes personnes »*quand* tu, il, vous, ils» . . . . (*indem* du, er, ihr, sie . . . . .), sens qui visiblement est celui des formes correspondants(!) des »pseudoparticipes» de M. Erman?

Lorsque la phrase *ḳemem-k χat-f*, qui signifie, selon les égyptologues de l'école de Champollion, »tu trouves son ventre froid», a été rendu par M. E. »du findest seinen Leib indem er kühl ist» (p. 76), nous pensons que ce savant, par cela, a voulu »chercher midi à quatorze heures», surtout puisqu'il cite à cette occasion l'expression que voici: *ḳemem-k*, (qu'il traduit »Du findest ihn (indem er) kommt und geht»), comme une preuve en faveur de son hypothèse que du premier exemple serait verbe fini. D'ailleurs, le second exemple signifie évidemment »tu le trouves, et il (celui-ci) va et il vient». Suivant la théorie ainsi formulée

par M. Erman, *la coordination* comme moyen syntactique serait inadmissible après le verbe *qem* »trouver». Mais c'est là simplement une erreur de logique, celle qui s'appelle communément *petitio principii.* De pareilles assertions gratuites se trouvent un peu partout dans l'article en question, qui fournit un excellent spécimen de l'art de construire »ins Blaue hinein», procédé qui devrait être exclu dans une science empirique.

M. Erman (p. 76) a cru devoir »die Auffindung .... Beispiele selbständigen[1] Brauches der Zukunft überlassen», chose fort commode, lorsqu'on soutient une théorie restée sans preuves satisfaisantes, ou plutôt absolument sans preuves. De notre côté, nous exigeons la production de ces preuves. M. Erman a si souvent employé et répété le terme »Pseudoparticip» qu'il faut ou bien le retirer ou bien en démontrer l'exactitude.

Nous ne sommes pas tenu, nous autres égyptologues, à admettre comme des vérités scientifiques les décrets que M. Erman daigne promulguer, lui qui si souvent s'est montré défaillant dans ses appréciations.

Malgré l'absence totale de preuves de l'existence en égyptien du fameux »Pseudoparticip», celui-ci figure déjà dans la grammaire comparée des langues sémitiques[2], d'où il faut le déloger aussi vite que possible. Rien d'étonnant aussi qu'il ait été introduit comme élément fondamental dans »Das ägyptische Verbum von Kurt Sethe», auteur qui voit partout des spécimens de cette particularité quasi-grammaticale. P. ex. l'expression que voici (tirée de la pyramide de Pepi I) (qu'a traduite Maspero: »tu trouves Ra là») fournit à M. Sethe (p. 7) un »Pseudoparticip» »er steht». Les autres »Pseudoparticipia» relevés aux textes des pyramides par le même répétiteur intrépide des théories non-prouvées d'Erman, dénotent la même différence d'analyse grammaticale entre lui et Maspero que l'exemple susmentionné indique d'une manière si claire.

C'est ainsi que le dit élève d'Erman prétend que p. ex. signifie »er kommt heraus», »er wird geboren, »er ist geschmückt», tandis qu'il faut traduire les

[1] M. Erman a cité *un seul* exemple "selbständigen Brauches" de la seconde personne du singulier, celui-là tiré des paroles initiales de la stèle poétique de Thotmès III. Mais il reconnaît que son explication de ce passage laisse à désirer au point de vue de la certitude, en quoi nous sommes absolument de son avis.

[2] ZIMMERN, *Vergleichende Grammatik der Semitischen Sprachen* 1898, p. 97.

deux premiers »*vient*» et »*né*» d'accord avec Maspero; *sešet*[1] signifiant ici, comme j'ai montré, le »bandeau ornant la tête».

En admettant que la catégorie grammaticale »Pseudoparticip» doit s'entendre d'*un »participe» qui inexactement a été considéré comme participe,* on peut affirmer avec certitude, que le terme en question est inapplicable aux cas que M. Erman a voulu soumettre à sa règle, les formes en [hiéroglyphes] et var. étant réconnues depuis longtemps comme des *verbes finis* par les égyptologues, et les autres formes de M. Erman étant indubitablement des participes, là où elles ne sont pas à classer comme »prédicats» de propositions nominales ou comme des verbes finis créés d'après des types déjà connus[2].

Nota. J'ai trouvé inutile d'examiner de près le »Verbum», comme l'auteur en semble encore peu préparé à résoudre la tâche qu'il prétend résoudre. *Sphinx* a d'ailleurs [vol. III, p. 228—233] déjà montré ce qu'il pense des »parties fondamentales» de la publication en question.

---

[1] La lecture [hiéroglyphes] est erronée, le [hiéroglyphe] final appartenant à un groupe suivant. Voir d'ailleurs PIEHL dans les *Proceedings* XIII, page 564.

[2] De ce nombre est p. ex. la forme [hiéroglyphes] (p. 75) — *le seul exemple* ("anscheinend selbständig") que M. Erman cite pour la seconde personne du pluriel — forme qui représente en réalité le thème désigné ailleurs par lui du nom de "Tempus *setem-f*".

NAVILLE, ED., *The temple of Deir el Bahari.* Part III. Plates LVI—LXXXVI: End of northern half and southern half of the middle platform; 21 pages et XXXI planches in-folio. London 1898. Offices of the Egypt Exploration Fund. *Prix*: 30 shillings.

Le magnifique ouvrage relatif au temple de Deir-el-Baheri, dont M. Naville a doté notre science, approche de sa fin. Le présent volume est consacré à la suite de la description de la terrasse du centre, c'est-à-dire la partie peut-être la plus intéressante et pittoresque du temple entier.

Dès le début, nous rencontrons des preuves de la véracité de la thèse que nous avons dernièrement citée (*Sphinx* III, p. 82) d'après M. Naville, à savoir que Hatschepsou se représente régulièrement à Deir-el-Baheri »sous l'apparence d'un homme barbu, d'un adolescent court vêtu ou portant un pagne, ou enfin d'un petit garçon complétement nu». En effet, la planche LVI nous montre la reine sous forme d'un *garçonnet nu* debout sur les genoux d'Amon. Les textes accompagnant cette scène indiquent nettement que le petit garçon nu est censé être la reine Hatschepsou. Une émendation du texte expliqué à la page 2 est peut-être permise: le groupe que M. Naville a sauté entre et est sans doute , cela proposé d'accord avec les inscriptions des pyramides où la formule en question se voit tracée bien des fois.

Plus loin, nous voyons (pl. LVII et LVIII) Hatschepsou accompagné de son père Thotmès I visiter le dieux de l'Egypte. M. Naville voit en cette visite une intention toute politique. Désireux d'élever sa fille au rang de régente, le roi prévit sans doute qu'il rencontrerait des obstacles de la part de la population qui n'avait pas l'habitude de se voir gouverner par une femme, pas même une femme en costume et caractéristiques d'un homme. C'est pourquoi il s'adressa directement aux prêtres, la classe la plus influente, en sollicitant les faveurs de leurs différents dieux. Les textes accompagnant cette scène ont été expliqués d'une manière satisfaisante par l'éditeur, qui néanmoins a laissé s'échapper ici quelques petites *lapsus.* Ainsi, l. 10 »thou strikest with

thy sword, thou smitest with thy mace the Nubians, thou cuttest the heads of their soldiers» me semble plutôt devoir se rendre: »Tu ravages le pays des *Lybiens,* tu saisis en faisceau les Nubiens en guise de prisonniers, tu massacres les chefs de (leurs) soldats». Le commentaire de l'éditeur (p. 4) ne mentionnant que les Nubiens et les Syriens parmi les nations que les dieux auraient promis à Hatschepsou de vaincre, il faut donc ajouter aux deux autres celle des Lybiens. L. 15: »in great number as much as grain» signifie plutôt à mon avis: »grand est le nombre de tes rejetons».

Vient maintenant la scène (pl. LVIII) où les différentes coiffures royales sont transmises à la reine, scène dont l'importance était assez sollennelle pour être enregistrée par Thoth et sa compagne divine en personnes. La remise de [hieroglyphs] y est spécialement mentionnée — suivant l'auteur (p. 4) en ces termes: »The two lords of Hotephemt have come, *they come from Nekheb and Buto. The nebti is in their hands»*, etc. La partie en italique signifie à mon avis plutôt: »Ils sont venus; Nekheb et Buto, les *nebti,* étant en leurs mains». En effet, l'identité des *nebti* avec Nekheb et Buto est une des raisons fondamentales de ma lecture *nebti* du groupe en question. Un peu plus tard (pl. LIX), Hatschepsou est représentée non seulement comme régente, mais comme divinité: trois séries de génies l'adorent.

Après, vient une scène relative à (ce que M. Naville appelle) »one of the chief events in the life of the queen», le couronnement de Hatschepsou par son père et son association au pouvoir royal. Thotmès I, en prenant cette démarche ne pouvait aucunement ignorer les sentiments hostiles que le peuple égyptien devait nourrir à l'égard de l'avénement d'une femme au trône si longtemps exclusivement occupé par des hommes. C'est pourquoi il lui a fallu »sauver les apparences», en donnant à la reine les dehors d'un homme. Aussi M. Naville affirme-t-il, non sans raison, que, lors de la cérémonie du couronnement, Hatschepsou, en se montrant à ses nouveaux sujets, a dû revêtir le costume et les attributs d'un homme. Les textes (pl. LX et LXI), accompagnant les scènes du couronnement, sont excessivement difficiles à traduire, ce qui probablement, en partie, découle d'erreurs dues au lapidaire; bien que nous nous écartions de l'acception soutenue par l'éditeur pour certains points de cette partie, nous trouvons inutile d'entrer ici dans une discussion plus ou moins fatiguante. Il nous suffit de rectifier ce que avec certitude nous considérons comme une erreur, à savoir l. 28: [hieroglyphs] où M. Naville a rendu »but whoever utters the name of Her Majesty (the hands of god will kill him at once»), mais où

nous préférons traduire »quiconque **parle contre**[1] le nom de Sa Majesté» etc.

Après les cérémonies jointes à la détermination des noms de la reine, celle-ci entre dans la salle où se célèbre la fête *Schet* (Pl. LXIV), dont le caractère et la portée n'ont pas encore été fixés d'une manière certaine. Les deux planches suivantes (LXV et LXVI) donnent la reproduction des textes et représentations, couvrant quelques-uns des piliers qui dévancent la muraille où se voient les scènes relatives à la naissance miraculeuse de Hatschepsou, scènes qui ont été publiées au volume II du présent ouvrage; pl. LXVII nous fait voir le buste de la reine Aahmès en couleurs et dessin. C'est un chef-d'oeuvre de la sculpture égyptienne que ce morceau, qui donne une haute idée de la perfection à laquelle l'art de l'époque de Hatschepsou est arrivé. M. Naville dit fort bien à ce propos: »The fine modelling of the features of the queen, though in very low relief, the purity of the drawing, and the charming expression, make this one of the finest specimens of sculpture which occur in the temple of Deir el Bahari. From it we may gain some idea of the losses which Egyptian art has suffered by the barbarous treatment to which the temple was subjected, from Hatschepsu's immediate successor down to the Coptic monks».

A partir de la planche LXVIII, commence et se poursuit »la partie méridionale de la terrasse du centre». Ici nous nous trouvons en présence d'un domaine déjà conquis à la science par le zèle de Mariette, dont les fouilles de 1858 avaient mis à nu les bas-reliefs et représentations relatives à l'expédition de Pounet ainsi que déblayé le spéos de Hathor. M. Naville a

---

[1] Cfr Piehl dans la *Zeitschrift* XXIX page 50. Au-dessous de l'explication donnée ici du groupe *met-t em* se lit (dans une note en bas de la page) ceci: "Genau dem ägyptischen Ausdruck entspricht unser "über etwas reden" für "Böses über etwas reden", mit dem *ich* (Ägypt. und ägypt. Leben S. 172) das *mdt m* in den Versen An. 4, 3, 11 = An. 5, 15, 5 übertragen habe. A. E." — Comme on voit, M. Erman s'est érigé en *mentor*, mais, puisque je n'ai pas eu besoin ni cette fois ni ailleurs de sa direction un peu trop paternelle, on ne trouvera sans doute pas mauvais que — un peu tardivement — je proteste maintenant. Le fait est que le passage cité ici par M. Erman avait été traduit déjà en 1873 "parler contre" par Chabas, dans les *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie*, p. 118. Ce dernier ouvrage a été étudié par moi peu après son apparition, à une époque où M. Erman ne l'avait peut-être pas vu encore. Je suis amené à cette dernière conclusion par le fait que l'article "Tagebuch eines Grenzbeamten" (*Zeitschrift* 1879, p. 29—32) traduit inutilement et inexactement, sans tenir compte de l'interprétation de Chabas, un texte que celui-ci avait expliqué (p. 95) dans l'ouvrage cité. A l'occasion de cette publication de M. Erman, je me suis plaint dans une lettre de 1879, adressée à un collègue français, et faisant valoir l'inopportunité de la mesure du jeune savant allemand de publier et *mal* traduire un texte déjà fort bien expliqué par une autorité. — Je trouve finalement que l'âge de M. Erman l'a rendu peu apte à prendre le rôle de mon *spiritus rector*. Il est né en 1854, moi en 1853.

poursuivi et complété les travaux de deblaiement de son devancier en cet endroit, ce qui a amené la découverte de plusieurs tombeaux, qui à l'époque de la XXVI[e] dynastie avaient été amenagés dans les décombres remplissant la salle hypostyle reliant le spéos d'Hathor à la cour centrale. Après avoir brièvement mentionné cette trouvaille, l'auteur nous fournit le compte rendu [accompagné des planches LXIX—LXXXVI] de »l'expédition navale au pays de Pounet».

Le site de Pounet a été déterminé par lui auparavant (*Sphinx* I, p. 184) et à cet égard il est toujours du même avis, à cela près qu'il pense que l'expédition d'Hatschepsou a touché une partie seulement de ce pays; c'est pourquoi il dit: »Punt must be considered as being the coast of the Red Sea between Souakin and Massowah, or even farther south on the Abyssinian coast, but certainly north of the Straits». La population de Pounet a presque la même physionomie que le Egyptiens, à cela près que »painted red» ..... »they are not so dark as the Egyptians». M. Naville admet donc que les deux peuples appartiennent à la même race, tout en combattant la thèse de Chabas suivant laquelle »The Puntites belonged to the Semitic stock, to the Syro-Aramaean type». — »The appearance of the Puntites ..... shows that they formed part of the Hamitic stock, and that their original home was Arabia».

En parlant des produits de Pounet, l'auteur émet (p. 14) l'opinion que le dessin, représentant un quadrupède à moitiée effacé, pourrait possiblement représenter le rhinocéros. A la même fois, il ajoute ceci: »It is extraordinary that we have not yet found a single picture of a rhinoceros», à propos de quoi je crois devoir faire observer que l'hiéroglyphe représentant ce quadrupède existe au moins pendant le Moyen Empire, comme le prouve un texte publié par moi-même (*Inscriptions Hiéroglyphiques*. Troisième Série. Pl. XXVII, l. 2). D'ailleurs, M. Naville fait remarquer, non sans raison, que les produits appelés (pl. LXXVIII) ressemblent beaucoup aux cornes de rhinocéros.

Pour la description du débarquement au rivage de Pounet, il y a peut-être lieu de modifier quelque peu l'acception de l'auteur. L'embarcation, expédiée par le premier navire de l'expédition pour aller à terre, transporte des »sacs et de grandes jarres et amphores», que M. Naville explique comme contenant la nourriture et les boissons destinées à être offertes au chef de Pounet. Il est possible que le contenu de ces objets ait été tout autre, car nous savons par les tombes thébaines que les égyptiens employaient des vases et des ustensiles analogues pour transporter et conserver des bijoux et des ornements de la parure comme aussi d'autres objets de valeur. — Il faut regretter que M. Naville ait cru devoir omettre de reproduire certain morceau actuellement

disparu, mais figurant dans la publication de Mariette relative à Deir-el-Baheri. Une republication ne pourrait en ce cas nullement porter atteinte aux droits de personne.

Parmi les produits de Pounet, l'auteur mentionne entre autres (p. 17) [hieroglyphs] *ʿaamu* »the boomerangs», que je voudrais lire plutôt *āau,* d'accord avec Brugsch [*Wörterbuch* V, p. 189]. En décrivant (p. 17) la scène relative aux monceaux de résine que jettent avec la pelle quatre hommes, l'auteur mentionne comme debout derrière eux »a man whose figure has been rubbed of. He is called »the writer, the steward Thot(mes?)»! — Nous devons à M. Spiegelberg (*Die Northampton Stele,* p. 12) de pouvoir modifier ici la lecture *Thotmes* en celle de *Thoti.*

Planche LXXXIV contient un long texte assez difficile qui a éte fort bien traduit par l'auteur; dans ce texte, Amon célèbre les mérites d'Hatschepsu et lui promet toute sorte de prospérité.

Après la planche LXXXV, qui représente une surface de mur fort délabrée, nous rencontrons, sur la planche LXXXVI, une inscription fort étendue, mise dans la bouche de la reine qui ici est censée parler aux principaux de ses sujets représentés sous l'aspect de trois fonctionnaires, chacun symbolisant pour ainsi dire une des trois classes de l'hiérarchie égyptienne auxquelles le discours de la reine est dit être adressé. Malheureusement, les trois individus sont fort abîmés sur le monument, ce qui nos empêche de voir en quoi, pour le costume ils diffèrent l'un de l'autre, s'il y a eu différence entre eux.

Le volume se termine par la susdite planche (LXXXVI), où Hatschepsou (dans la neuvième année de son règne) célèbre ses propres mérites du culte de son père Amon, qui lui a suggéré le projet de l'expédition de Pounet qui a abouti à de si curieux résultats au point de vue ethnographique et historique.

La manière soignée dont se poursuit la publication relative au temple de Deir-el-Baheri rend tous les retards de la part de l'éditeur absolument légitimes. Mais cette constatation ne nous empêche aucunement d'énoncer l'espoir que M. Naville ait bientôt achevé cette tâche, l'égyptologie ayant grandement besoin de son concours pour la solution d'autres problèmes fort importants, soulevés dernièrement sur le vaste domaine de cette science.

Karl Piehl.

Le tombeau d'Osiris.

E. Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897—1898)*, Paris, E. Leroux, 1898. — *Le tombeau d'Osiris, monographie de la découverte faite en 1897—1898, avec cinq planches et un plan*, Paris, E. Leroux, 1899.

Dans le premier de ces deux ouvrages, M. Amélineau consacre une vingtaine de pages (pp. 28—50) à nous donner un court aperçu de la trouvaille qu'il a faite à Abydos, le 25 septembre 1897, du *Tombeau d'Osiris*. Dans le second mémoire, il nous offre »une relation détaillée, scientifique autant qu'il lui sera possible de la faire, de sa découverte» de la tombe divine [1]. Je ne puis mieux faire, pour bien suivre les idées de l'auteur, que d'étudier ces deux opuscules par ordre de date, l'un après l'autre.

I. Les nouvelles fouilles d'Abydos.

Ayant cru pouvoir espérer, d'après certaines particularités de ses fouilles dans la nécropole d'Omm-el-ga'ab, qu'il se trouvait dans le voisinage immédiat du tombeau d'Osiris à Abydos, M. Amélineau commence par énumérer à l'avance les trois conditions que, selon lui, doit remplir un édifice pour pouvoir être identifié sans aucun doute avec le tombeau d'Osiris:

1° »Les textes égyptiens parlent très souvent du tombeau d'Osiris qu'ils appellent l'*Escalier du Dieu Grand*. Il faut croire que cette particularité d'un escalier avait vivement frappé l'imagination des habitants de la vallée du Nil, puisqu'ils ont pris la coutume de désigner le tombeau par l'escalier, c'est-à-dire le tout par la partie ..... Donc, de toute nécessité, pour être certain d'avoir rencontré le tombeau d'Osiris, il fallait tout d'abord avoir trouvé ce célèbre escalier» [2].

---

[1] *Le tombeau d'Osiris*, p. 1.
[2] *Les nouvelles fouilles*, pp. 28—29.

Les textes qui mentionnent l'Escalier du Dieu grand ne me semblent pas aussi nombreux qu'ils le semblent à M. Amélineau. D'autre part, je n'ai jamais remarqué, dans le peu de textes que je connais sur ce sujet, qu'il fût fait, à propos du *célèbre* escalier, la moindre allusion au tombeau d'Osiris. Mais, puisque M. Amélineau affirme délibérément que l'escalier et le tombeau ne font qu'un, c'est qu'il a de bonnes raisons pour l'affirmer, et c'est évidemment dans son second mémoire qu'il nous exposera ces raisons. Réservons donc à plus tard l'examen de cette première condition.

2° »Une seconde condition qui ressort de la légende conservée en grec par le Pseudo-Plutarque, l'auteur du traité *De Iside et Osiride,* exigeait que le tombeau d'Osiris fût entouré de tombeaux particuliers, car, dit-il, les riches habitants de l'Egypte avaient pris l'habitude d'aller se faire enterrer près du tombeau d'Osiris à Abydos» [1].

Dans son bref aperçu, M. Amélineau ne cite pas le texte grec, et il y a lieu de le regretter, car, en le traduisant de mémoire, il fait dire à l'auteur du traité *Sur Isis et Osiris* une chose qu'en réalité cet écrivain ne dit point. Ce n'est pas *près du tombeau d'Osiris* que Plutarque, ou son pseudonyme, déclare que sont enterrés les grands de l'Egypte, mais tout simplement *à Abydos.* Nous reviendrons sur ce point, mais, en attendant, la seconde condition qu'exige M. Amélineau me semble bien compromise.

3° »Une troisième condition qui ne me paraît pas aussi essentielle que les deux précédentes est celle qui a trait au chef d'Osiris..... Les textes gravés sur les temples égyptiens, à Denderah notamment, disent expressément que le chef d'Osiris était conservé dans le tombeau du Dieu à Abydos.» [2] Donc on doit rencontrer une tête humaine dans le tombeau d'Osiris.

M. Amélineau ne prend pas garde qu'il commet ici une étrange erreur de logique. En effet, ce qu'il considérera en fin de compte comme le résultat le plus important de sa découverte, c'est la certitude qu'Osiris a existé, puisqu'il a retrouvé son crâne. Mais, dans son argumentation, il admet *a priori,* sans en donner aucune preuve, l'existence humaine d'Osiris, au point d'exiger comme troisième condition la présence d'un crâne dans la tombe; ensuite, le crâne trouvé, il en déduira que la tombe est bien celle d'Osiris; et enfin, de cette identification de la tombe, il conclura qu'Osiris a vécu, puisque sa tombe renfermait un crâne qui ne peut être que le sien. En d'autres termes, il considère tout d'abord comme démontré ce qui fait précisement l'objet de la question, à savoir l'humanité d'Osiris et l'existence possible de son crâne, puis il allègue ce pseudo-argument pour identifier le

[1] *Ibid.,* p. 29.
[2] *Ibid.,* p. 30.

tombeau et en tirer ensuite la preuve de l'humanité d'Osiris. C'est là, on en conviendra, une pétition de principe dans toute la force du terme, et la troisième condition formulée par M. Amélineau peut, sans hésitation aucune, être considérée comme non avenue.

L'auteur examine ensuite deux questions qui n'ont que de lointains rapports avec le tombeau d'Osiris.

Il rappelle d'abord qu'il a découvert dans la nécropole d'Abydos un très grand tombeau »donné comme étant celui de Set et d'Horus», et que dans ce tombeau il a trouvé deux squelettes [1]. Il veut évidemment nous donner à entendre que, puisque Set et Horus ont existé, il est tout naturel qu'Osiris ait existé aussi. Malheureusement, il se trouve que l'identité du tombeau de Set et d'Horus n'est pas mieux prouvée que celle du tombeau d'Osiris et que, là encore, il y a une sorte de pétition de principe. Je devrais même dire qu'il y a absolue pétition de principe, car ce n'est que lorsqu'il pensa avoir trouvé le tombeau et le crâne d'Osiris que M. Amélineau argua de cette trouvaille pour identifier, par analogie, avec le tombeau de Set et d'Horus, un tombeau qu'il avait auparavant considéré comme appartenant probablement, au moins par moitié, à un pharaon nommé *Tï* [2]. Si l'existence d'Osiris a servi à démontrer celle de Set et d'Horus, l'existence de ces deux dieux ne peut, sans sophisme, servir à démontrer celle d'Osiris.

En second lieu, M. Amélineau cherche à prouver que l'édifice, qu'il a trouvé brûlé et spolié, a subi ces ravages de la part des moines coptes, au VIe siècle de notre ère. Son intention est ici de détruire un des arguments qu'avait invoqués M. de Morgan pour établir que les plus anciens Egyptiens incendiaient tout tombeau après y avoir déposé le mort et le mobilier funèbre. Mais, dans sa seconde brochure, l'auteur présentera les déprédations commises par les Coptes comme un nouvel argument en faveur de l'identification du tombeau d'Osiris, et nous aurons l'occasion d'y revenir.

Les conditions d'identification ainsi posées, M. Amélineau passe à la description des fouilles. Le 25 septembre 1897, il trouve le mur est du tombeau: »Mais avant de laisser mes ouvriers suivre le mur nord, je les réunis et je leur dis: »Enfants, faites attention; il est presque certain que vous allez découvrir un escalier: souvenez-vous que vous ne devez pas en démolir une seule brique». Ils me répondirent: »Nous sommes à tes ordres», et ils se mirent au travail. Ce ne fut que le 1er janvier 1898 que je découvris le célèbre escalier qui était resté dans la mémoire des Egyptiens comme le type initial d'un grand progrès dans l'art de la construction. Dès lors, je pouvais me faire l'idée du plan général de la tombe d'Osiris, car je ne doutais

[1] *Ibid.*, p. 31.
[2] *Les nouvelles fouilles d'Abydos (1896–1897)*, p. 44.

plus, après avoir trouvé cet escalier, que je n'eusse bel et bien rencontré le tombeau du Dieu Grand tant cherché par Mariette qui n'avait pas eu le bonheur de le rencontrer»[1].

Comme on le voit, à la vue seule de l'escalier, M. Amélineau, sans savoir encore si les autres conditions qu'il a fixées lui-même seront remplies, conclut de suite à l'identité du tombeau d'Osiris. Ç'eût été peut-être pour lui le moment de se souvenir que, l'an précédent, il avait déjà rencontré dans la même nécropole deux tombeaux très archaïques pourvus d'escaliers, et que ces escaliers ne l'avaient pas fait songer à Osiris. Pourtant, ils étaient bien plus importants que celui qu'il venait de découvrir, lequel n'avait que quatorze marches: le tombeau du roi renfermait un escalier de quarante marches, séparé par un palier en deux parties égales[2]; l'escalier d'un tombeau anonyme était double et se composait en tout de vingt-et-une marches[3].

L'auteur nous décrit ensuite le tombeau, formé d'une cour centrale entourée, sur trois de ses côtés, de quatorze chambres dont celles placées dans les angles N. et S. étaient dépourvues d'ouvertures. Dans la cour, une particularité le frappe: devant les quatre chambres du nord (F, G, H, I), une tranchée, profonde de dix centimètres et large de quatre-vingt-douze, barre exactement l'entrée des pièces, sur toute la largeur de la cour (8^{m} 40). Le fond de cette tranchée est empli de débris de planches. mêlés à des fragments de fils et de clous de cuivre. Se souvenant que la châsse d'Osiris, dans certains bas-reliefs du temple de Séti I à Abydos, est représentée très longue, M. Amélineau se demande (et semble se répondre par l'affirmative) si cette tranchée n'aurait pas été destinée à contenir une châsse en bois dans laquelle on aurait conservé le chef d'Osiris[4].

Sans entrer dans l'examen approfondi de la question, examen qui nécessiterait un certain nombre de plans et de dessins, je ferai seulement remarquer:

1° Que la châsse d'Osiris ne mesure d'ordinaire que 1 m. ou 1^{m} 50 au plus et que, dans les cas où elle présente des dimensions plus considérables, ce n'est que grâce à une hampe, longue parfois de cinq ou six mètres, au bout de laquelle elle est fixée et qui, très vraisemblablement, était mobile.

2° Qu'il est difficile d'admettre que, dans un édifice construit spécialement en vue de donner asile à une châsse, on ait oublié de réserver à cette châsse un endroit convenable et qu'on en ait été réduit, pour trouver où la caser, à la coucher sur le sol, en travers de quatre chambres latérales dont elle obstruait l'entrée.

[1] *Les nouvelles fouilles (1897—1898)*, p. 38—40.
[2] *Les nouvelles fouilles (1895—1896)*, p. 120.
[3] *Ibid.*, p. 117.
[4] *Les nouvelles fouilles (1897—1898)*, p. 43—45.

Je crois bien, pour ma part, que la tranchée qui a frappé M. Amélineau n'est que la fondation d'une sorte de devanture en boiserie, percée de portes, qui servait à décorer extérieurement et à fermer les quatre chambres du nord, chambres qui, sans cette devanture, n'eussent été que des sortes de stalles ouvertes. Je suppose même que les deux autres côtés de la cour devaient être pourvus de devantures semblables et qu'ainsi disparaissaient les deux angles des chambres A et E qui, sans cela, eussent fait une inexplicable saillie dans la cour. On a trouvé, dans une tombe de Thèbes, une devanture en bois découpé et travaillé, de style archaïque, analogue à celle que je me figure[1].

Enfin, le 2 janvier 1898, M. Amélineau rencontre un monument de pierre figurant Osiris momifié, couché sur un lit et entouré de quatre éperviers. Ces éperviers représentent Horus, et un milan, couché sur le ventre du dieu, est l'image d'Isis. Ce lit funèbre ne paraît pas à M. Amélineau, et avec raison, dater de l'*époque primitive d'Osiris*, aussi l'auteur n'attache-t-il à cette découverte, en tant qu'argument, qu'une importance secondaire: »La trouvaille de ce lit funèbre rendrait absolument certaine l'identification de la tombe trouvée avec celle d'Osiris, si j'avais pu désirer encore une preuve. Que serait en effet venu faire ce lit dans un tombeau autre que celui d'Osiris?»[2]

On peut tout aussi bien se demander ce que viendrait faire ce lit, même dans un tombeau d'Osiris, car, en somme, ce lit est une sorte de cénotaphe et l'on ne s'explique pas nettement la présence d'un cénotaphe dans une tombe réelle, à quelques pas du cercueil du défunt.

Tel est, dans ses grandes lignes, le premier travail consacré par M. Amélineau à sa decouverte du tombeau d'Osiris. Nous étudierons de plus près, en examinant le second mémoire, les points sur lesquels je n'ai pas voulu insister tout d'abord.

II. **Le tombeau d'Osiris.**

Le second mémoire de M. Amélineau est divisé en six chapitres, dont je donne l'énumération pour remplacer la table des matières qui manque au volume:

[1] G. MASPERO, *Hist.*, t. II, p. 519.
[2] *Loc. cit.*, p. 45—47.

Conclusions (p. 149);

Nota (sans pagination, entre la *table des planches* et les planches).

Dans le premier chapitre, *Les conditions de la découverte*, M. Amélineau formule les conditions que doit présenter un édifice pour pouvoir être considéré comme le tombeau d'Osiris. Dans son premier mémoire, il n'indiquait que trois conditions. Cette fois, il en compte quatre:

1° Il faut que le tombeau ait été saccagé, pillé par des chrétiens, moines ou autres (p. 25);

2° Ce tombeau doit posséder un escalier (p. 20);

3° Il doit renfermer non pas le squelette entier d'Osiris, mais seulement la tête (p. 21);

4° Il faut rencontrer autour de la tombe du dieu d'autres tombeaux encore assez nombreux (p. 23).

Ces quatre conditions s'étant trouvées remplies, l'auteur en fait autant de preuves de l'identité du tombeau d'Osiris. Or, comme on va le voir, il résulte d'un examen minutieux du sujet qu'aucune de ces conditions ne repose sur le moindre fondement scientifique, et que par conséquent aucune des preuves qu'allègue M. Amélineau en faveur de son opinion n'offre de valeur réelle.

1° L'auteur cite (p. 16—17) un texte copte dans lequel il est raconté que les gens d'Abydos, ayant résolu, pour une raison qui n'est pas indiquée, de tuer le moine Moïse et ses compagnons, envoyèrent quarante hommes tendre une embuscade *dans la montagne d'Ebôt.* Moïse et ses frères allèrent d'abord *à la montagne* et ils montèrent sur la colline. Tous prièrent le Seigneur, lui demandant de renverser le temple d'Apollon. Le Seigneur les exauça; non seulement le temple d'Apollon, mais quatre autres temples tombèrent, écrasant tous les prêtres qui s'y étaient réfugiés, de sorte que »pas un homme ne recommença à faire des réunions *à la montagne d'Ebôt* pour faire des sacrifices». Et c'est tout. Des mots *la montagne d'Ebôt,* M. Amélineau conclut que les moines détruisirent non seulement les temples, mais la nécropole. Or, on vient de voir dans quelles circonstances il est fait mention de la montagne d'Ebôt: on attend les moines à la montagne, ils y vont, de là ils obtiennent du Seigneur la destruction des temples et des prêtres, et plus personne ne retourne faire des sacrifices à la montagne. Donc, non seulement il n'est pas question, dans le texte copte, d'une spoliation de la nécropole par les moines, mais encore on est en droit de se demander ce que vient faire le tombeau d'Osiris dans cette affaire. Car, en admettant même, — ce qui n'est pas, — qu'il résulte du texte que la nécropole ait été saccagée par les Coptes, en quoi le fait d'avoir été saccagé s'appliquerait-il plutôt au tombeau d'Osiris qu'à tout autre tombeau? Mais, encore une fois, il ne s'agit, dans le document cité par M. Amélineau, ni de spoliation de

nécropole, ni surtout de tombeau d'Osiris. Par conséquent, cette première condition doit être rayée de la liste.

2° Nous arrivons maintenant au fameux escalier. Dans son premier mémoire, M. Amélineau déclarait, sans en fournir la preuve, que les Egyptiens donnaient au tombeau d'Osiris le nom d'Escalier du Dieu grand, et il en déduisait que ce tombeau devait se distinguer par un escalier important. C'est dans le second mémoire que nous comptions trouver les preuves de cette assertion. Or, M. Amélineau n'en donne aucune: il se contente de répéter la même affirmation, comme s'il s'agissait d'une chose tellement connue qu'elle n'a point besoin d'être démontrée. C'est là une grande erreur. J'ai réuni quelques textes qui parlent de l'Escalier du Dieu grand:

1° (Louvre, stèle C. 170, *Recueil*, IV, 119), »c'est le tombeau que je me suis construit dans le nome thinite, à Abydos, auprès de l'Escalier du dieu grand»;

2° (*Rec.*, XIII, 175), »tu manges du pain auprès de Ptah, vers le Grand escalier . . . . .»;

3° (MAR., *Cat. d'Abyd.*, n° 615), »celui qui reçoit une pension[1] du Dieu grand, seigneur du désert occidental, en sa syringe du *Noutir-khar* . . . . .»;

4° (*Ib.*, n° 556), »j'ai fait, certes (=), un tombeau vers l'Escalier du dieu grand, maître de vie, résidant dans Abydos».

Je ne connais pas d'autres exemples de l'expression. Elle ne se rencontre qu'en un endroit du *Livre des morts*. Le long dépouillement du *Catalogue d'Abydos* de Mariette ne m'a fourni, à ma grande déception, que les deux derniers exemples. Et encore, sur les quatre exemples que j'ai réunis, doit-on probablement défalquer les n°s 2 et 3. Le n° 2, en effet, tiré d'un tombeau de Gournah, fait seulement allusion à Ptah et n'a probablement aucun rapport avec Abydos. Dans l'exemple n° 3, qui semblerait donner raison à M. Amélineau, on ne sait si

[1] C'est ainsi, je crois, que l'on doit traduire le titre *àmakhou*, comme j'espère pouvoir le démontrer un jour.

se rapporte au dieu ou au défunt, ni si est une apposition ou un déterminatif. Enfin, l'exemple n° 4 doit être le plus probant, puisque la stèle d'où il est tiré a été trouvée à sa place antique. La stèle était dans le tombeau et le tombeau, d'après le passage cité, devait être situé vers l'Escalier du dieu grand. Or, la stèle a été trouvée à *Kom-el-Soultan* (MAR., *Cat. d'Ab.*, p. 101), ce qui nous transporte bien loin de la nécropole d'Omm-el-ga'ab et ce qui donne raison, contre l'avis de M. Amélineau (p. 147, n. 1), à ceux qui placent l'Escalier du dieu grand dans les environs de Kom-es-Soultan.

M. Amélineau pourra peut-être me trouver bien pauvre en références. Je reconnais ma pauvreté, et il se peut qu'il existe sur le sujet bien d'autres textes qui m'ont échappé. Mais il avouera que j'en fournis plus que lui, qui n'en fournit aucun, et que je me suis imposé là de pénibles recherches qu'il aurait dû épargner à ses lecteurs. Et puis, en somme, cet escalier était-il aussi célèbre que le croit M. Amélineau? — J'en doute fort, après avoir dû constater que, sur les 807 stèles d'Abydos, il n'est mentionné que deux fois, dont une douteuse. Je crains bien que l'auteur ne puisse ajouter beaucoup d'exemples à ceux que j'ai signalés.

Quoi qu'il en soit, on voit que rien ne démontre, en tout cas, que l'Escalier du Dieu grand ait le moindre rapport avec le tombeau d'Osiris. Mais il y a mieux. S'il est un document où l'on ait chance de rencontrer des renseignements sur la tombe d'Osiris à Abydos, c'est bien la longue inscription relative aux Fêtes d'Osiris au mois de Khoïak dont j'ai, il y a bien longtemps, publié le texte et la traduction (*Rec.*, III—V). Or, dans cette inscription, l'Osiris mort d'Abydos porte comme unique qualificatif les mots (§ 2), et l'édifice funéraire où a lieu l'ensevelissement de la momie divine est appelé (§ 18). Aucune allusion à un escalier, ni dans un cas ni dans l'autre.

Il est donc certain qu'en attendant que M. Amélineau nous fournisse des preuves formelles de la célébrité de l'escalier et de son identité avec le tombeau d'Osiris, nous devons considérer la seconde condition comme une pure hypothèse.

3° J'ai déjà, au sujet de la tête d'Osiris, montré quelle pétition de principe a commise M. Amélineau en exigeant, d'une part, la présence d'une tête humaine dans la tombe sans avoir au préalable songé à établir qu'Osiris a réellement existé, et en s'appuyant, d'autre part, sur la trouvaille de cette tête pour affirmer l'existence du dieu. Mais nous reviendrons une dernière fois sur cette tête, à propos d'un *Nota* inséré par l'auteur à la fin de son volume.

4° M. Amélineau déclare, d'après le *De Iside et Osiride*, mais sans citer le texte, que »tous les grands seigneurs de l'Egypte tenaient à grand honneur de se faire enterrer près du tombeau d'Osiris». Or, voici le texte exact du passage: λέγουσι ..... ἔν τε Ἀβύδῳ τοὺς εὐδαίμονας τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυνατοὺς μάλιστα θάπτεσθαι, φιλοτιμουμένους ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος (éd. G. Parthey, p. 34), ce qui signifie littéralement: »ils disent que les fortunés et les puissants d'entre les Egyptiens sont le plus souvent ensevelis *à Abydos*, parcequ'ils considèrent comme un honneur d'être enterrés au même endroit (d'être *homòtaphes*) que le corps d'Osiris». Comme on le voit, il est question d'enterrement à Abydos de façon générale, et non pas spécialement d'enterrement *auprès* du tombeau d'Osiris. Il est vrai que M. Amélineau soupçonne l'auteur grec d'avoir fait confusion (p. 24): il aurait songé à la fois à l'habitude qu'avaient les rois de donner place, auprès de leur tombe, aux tombeaux de leurs hauts fonctionnaires, et au souhait légendaire, presque irréalisable, difficile même à ambitionner, qu'exprimaient les Egyptiens d'être enterrés auprès de l'Escalier du Dieu grand.

Souhait légendaire, difficile même à ambitionner! Mais les deux seuls textes qui fassent, à ma connaissance, allusion sûre à l'escalier. expriment un fait accompli, et non un souhait plus ou moins irréalisable. Dans les deux cas, le défunt dit: »Je me suis fait un tombeau auprès de l'Escalier». Alors, quelle pouvait bien être la haute position sociale des deux personnages qui ont su réaliser un rêve aussi ambitieux? — L'un (n° 556) était un simple prêtre retraité, de rang infime, , et l'autre (C. 170) était un vulgaire , »gardien des choses», également en retraite.

Quant à l'erreur dans laquelle serait tombé l'auteur grec, je ne sais vraiment s'il a fait confusion, je ne sais si Osiris a vécu et régné et si, comme tout pharaon, il a fait enterrer auprès de lui les hauts dignitaires de sa cour. Mais l'eût-il fait, comme le pense M. Amélineau, qu'il ne se fût en cela aucunement distingué des autres rois d'Egypte et que, par conséquent, ce ne pourrait être un caractère particulier à son tombeau que d'être entouré de tombeaux plus petits.

On voit que, de quelque façon qu'on la prenne, la quatrième condition qu'a posée M. Amélineau ne répond ni au texte grec ni aux interprétations qu'il en donne.

Conclusion: des quatre conditions formulées d'avance, aucune ne subsiste après examen; donc, comme ces quatre conditions, une fois remplies, sont devenues autant de preuves aux yeux de M. Amélineau, il se trouve que ces preuves n'ont aucune réalité et que l'identification du tombeau ne repose sur rien.

Mais il reste encore cinq chapitres au mémoire et nous y trouvons enregistrés un certain nombre de faits secondaires que M. Amélineau considère comme des arguments, plus ou moins concluants, en faveur de sa détermination.

Ainsi (p. 40—41), un tesson trouvé dans les environs du tombeau porte la mention d'un prêtre d'Osiris [hiéroglyphes]: »L'importance en est très grande, pour l'identification qui m'occupe, en ce qu'elle montre que l'Osiris, dont Hiq-Ouonnofer était prêtre, n'était pas considéré comme le maître d'Abydos, ... mais comme un homme défunt, puisqu'on lui applique l'épithète dont tout défunt en Egypte devait nécessairement être dit méritant . . . . . Je ne me rappelle pas avoir jamais rencontré cette épithète accolée au nom d'Osiris déifié».

Je ne sais quelle distinction subtile veut établir M. Amélineau entre Osiris-homme défunt et Osiris déifié, — cela importe peu, du reste, — mais je me rappelle avoir rencontré fort souvent l'épithète *maâ-khrou* derrière le nom d'Osiris. Ainsi, sur la grande stèle d'Antef au Louvre (C. 26), le dieu est qualifié [hiéroglyphes]; de même à Assouan (*Cat. des mon. et inscr. de l'Eg. ant.,* I, p. 48, 54, 56, 57), ainsi qu'en maints endroits du *Livre des morts* (J. LIEBLEIN, *Index,* p. 36). S'il était nécessaire, il serait facile de citer bien d'autres textes. Osiris étant le dieu des morts, il est tout simple qu'il porte l'épithète spéciale aux morts, assimilés à Osiris, et s'il y a eu emprunt, il y a bien plus de chances pour que ce soient les morts qui lui aient emprunté son épithète que pour que ce soit lui qui ait pris l'épithète des morts. Le qualificatif *maâ-khrou* se retrouve derrière le nom du dieu [hiéroglyphes] (MAR., *Mast.,* 584). M. Amélineau en conclura-t-il que *Nou,* homme défunt, a existé et que l'on peut caresser l'espoir de retrouver un jour le squelette de l'Océan primordial?

Par conséquent, le qualificatif *maâ-khrou* ne me semble pas avoir une signification aussi précise et décisive que le croit M. Amélineau.

Plus loin, au troisième chapitre de son ouvrage, l'auteur relève plusieurs autres détails. C'est ainsi que, *dans les tombes voisines* de celle d'Osiris, il a trouvé une quantité de nattes de cheveux éparses sur le sol, loin de tout crâne (p. 57). Ces cheveux étaient des cheveux de femmes: »Or, que pouvaient faire *dans* le tombeau d'Osiris ces ouvrages en cheveux? L'auteur du traité *De Iside et Osiride* va nous répondre . . . . .».

En effet, il paraît qu'Isis (*De Is. et Osir.*, § 14), en apprenant la nouvelle de la mort d'Osiris, se coupa une de ses boucles de cheveux (τῶν πλοκάμων ἕνα). L'auteur grec ne nous dit pas que

les Egyptiennes en aient fait autant, dans la suite, pour honorer le dieu. M. Amélineau nous explique que ces tresses étaient si compliquées que, certainement, on avait dû couper les cheveux avant de les réunir en tresses. C'est possible, mais qui nous dit que ces cheveux ne constituaient pas tout simplement des nattes postiches, des perruques comme on en a trouvé dans les tombes de toutes les époques, et qu'elles n'avaient pas fait partie, en tant que perruques, du mobilier funéraire des tombes voisines de la prétendue tombe d'Osiris? Car c'est dans les tombes voisines du tombeau en discussion qu'ont été trouvées ces nattes, comme l'auteur le déclare lui-même tout d'abord, et non dans la tombe même du dieu, comme il le dit ensuite.

On a trouvé dans les mêmes tombes des pièces de jeu d'échecs (p. 62—63). Or, il est dit, toujours dans le même traité *De Iside et Osiride* (§ 12), qu'Hermès joua aux dés (παίξαντα πέττια) avec Séléné: »La concordance de ces deux faits ..... ne manquera pas de frapper les esprits réfléchis qui n'ont aucun parti-pris dans la question qui m'occupe». Je n'ai aucun parti-pris dans la question, mais il m'est impossible de ne pas me rappeler qu'on a trouvé des pièces de jeu d'échecs dans un grand nombre de tombes et que toutes les pièces de jeu d'échecs exposées dans nos musées proviennent de tombes qui n'avaient aucun rapport avec celle d'Osiris. J'en ai trouvé moi-même, à Bibân-el-molouk, dans la tombe de *Maï-hir-prà*, de la XVIII[e] dynastie (*Sphinx*, III, 105). Les pièces de jeu d'échecs ne peuvent donc être considérées comme des caractères distinctifs du tombeau d'Osiris.

Ensuite (p. 64—66), M. Amélineau a trouvé dans une tombe voisine un squelette de nain. Or, un nain est mis, dans un texte des pyramides de Saqqarah (*Rec.*, XIV, 186—193) en rapport avec Osiris: »J'ignore quels étaient les talents de ces nains et quelles ont été les raisons qui leur ont fait attribuer une tombe auprès de celle d'Osiris: mais j'ai un fait à signaler et à faire valoir: je l'ai fait, on en tirera les conclusions que l'on voudra». Des nains sont souvent représentés dans les tombes de l'Ancien Empire, à Saqqarah et dans bien d'autres nécropoles. Ils conduisent des taureaux, trainent des cynocéphales en laisse, façonnent des bijoux, jouent le rôle de bouffons. Des statues de nains nous sont même parvenues. Ces nains ont vécu, sont morts, ont été enterrés un peu partout. Par conséquent, il n'y a pas de relation particulière entre un nain et Osiris, et la présence d'un nain dans une tombe ne prouve pas nécessairement le voisinage de la tombe d'Osiris.

Enfin, des étoffes ont été trouvées en quantités considérables (p. 66—67): »Par conséquent, quand l'auteur du traité *de Iside et Osiride* nous dit qu'Isis déchira ses vêtements ou les consacra à Osiris, il pouvait le dire, car l'étoffe existait réellement, puisque je l'ai trouvée .....» Nouvelle pétition de principe: M.

Amélineau préjuge sa conclusion et corrobore ainsi le dire de l'auteur grec, tout en considérant ce dire comme un argument. D'ailleurs, l'auteur du traité dit seulement qu'Isis prit des vêtements de deuil (πένϑιμον στολὴν ἀναλαβεῖν), sans parler en rien de vêtements déchirés, ni de consécration à Osiris. D'autre part, des tissus, en masses invraisemblables, ont été trouvés dans des tombes de toutes les localités et de toutes les époques.

Puis, M. Amélineau, ayant observé que des ossements sont agglutinés avec les étoffes au moyen d'une substance noirâtre, estime qu'il a tout lieu de croire que cette substance est du natron (p. 67). Les ossements avaient été noircis par cette substance; certain crâne ainsi noirci, quand on le plaçait au soleil. montrait »fort distinctement les couleurs de l'aniline produites par la saturation du natron». Evidemment, on ne peut faire un reproche à l'auteur de ne pas joindre à ses connaissances égyptologiques des notions de chimie très approfondies. Néanmoins, on peut regretter qu'il ait cru devoir nous entretenir de choses qu'il ne semble connaître que d'une façon toute superficielle. Le natron est un sel *blanc*, composé en grande partie de chlorure de sodium (env. 50 °/o), de sulfate de soude et de carbonate de soude. Ce sel n'a d'autre effet, en momification. que d'absorber les parties liquides et de saponifier les matières grasses du corps humain. Il est loin de teindre les chairs ou les os en noir, et bien plus loin encore de produire *par saturation* (?) de l'aniline, substance que l'on extrait ordinairement des goudrons de houille. Mais ce n'est là qu'un détail secondaire, et si j'en parle, c'est parceque M. Amélineau publie en ce moment une *Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'Egypte ancienne* et qu'il peut être utile de le prémunir contre le danger qu'il y aurait à confondre le natron avec l'asphalte.

La conclusion de l'auteur est celle-ci (p. 69): »Quand même on prouverait que l'un des faits que j'ai énumérés au cours de ce chapitre serait controuvé, il resterait à faire la preuve que les autres le sont aussi, et c'est ce qu'on ne fera pas: *funis triplex difficile rumpitur*».

Or, je crois avoir démontré:

1° Que l'épithète *maâ-khrou* ne prouve pas nécessairement qu'Osiris ait vécu et soit mort;

2° Que les nattes de cheveux peuvent être des perruques ou des tresses postiches n'ayant aucun rapport avec Osiris;

3° Que toutes les tombes pouvaient contenir des jeux d'échecs et que ce n'est pas là un caractère propre à la tombe d'Osiris;

4° Qu'il en est de même pour les nains;

5° Qu'il en est de même pour les tissus.

Que cinq arguments faibles puissent, au besoin, par leur réunion, constituer un argument relativement consistant, je veux bien l'admettre pour la forme. Mais que cinq arguments nuls

puissent, additionnés, produire un argument valable, c'est là ce que personne n'admettra.

Une autre conclusion de M. Amélineau, plus inattendue, est la suivante (p. 69): »Il serait bien étonnant, si le tombeau central n'était pas celui d'Osiris, qu'il n'y eût nulle discordance entre les divers faits que je viens de faire passer sous les yeux du lecteur, qu'en particulier tous les renseignements de la légende gréco-égyptienne eussent été ainsi confirmés par mes trouvailles de l'hiver dernier, non que j'attache une trop grande importance à ces renseignements, mais je suis toujours heureux de trouver un auteur bien informé pour les faits qu'il cite.....»

Ainsi, M. Amélineau, qui s'est appuyé, pour donner quelque aspect de vraisemblance à trois sur cinq de ses arguments, sur le texte du *De Iside et Osiride,* affecte ensuite de dédaigner ce texte et se déclare heureux de ce que ses découvertes aient donné raison à l'auteur grec! Décidément, la pétition de principe est une des formes de raisonnement qu'affectionne M. Amélineau. Si, en effet, c'est le texte grec qui a donné quelque importance à la trouvaille de nattes, de pièces de jeu d'échecs et de tissus, comment ces trouvailles peuvent-elles, à leur tour, démontrer que l'auteur grec est bien informé? Et si l'on écarte le traité *Sur Isis et Osiris,* comme semble vouloir le faire M. Amélineau après s'en être servi, quelle signification particulière peuvent avoir, relativement à Osiris, des cheveux, des pions et des étoffes que l'on rencontre par toute l'Egypte, à toutes les époques et dans toutes les tombes?

Il nous reste enfin, pour terminer cette discussion déjà longue, à examiner la question de la tête d'Osiris. »La légende grecque à nous conservée par le faux-Plutarque» — écrit M. Amélineau (pp. 21—22), — »raconte en effet qu'Isis, ayant retrouvé à Byblos la caisse dans laquelle Osiris avait été étouffé par son frère Set, l'avait apportée dans le Delta. Elle se reposait un soir, lorsque Set chassant au clair de lune l'aperçut, lui enleva la précieuse caisse et, afin qu'elle ne pût jamais plus reconstituer le cadavre entier, il le prit, le découpa en quatorze morceaux qu'il jeta dans différents lieux de l'Egypte afin d'en rendre la découverte plus difficile. Isis, que ce nouveau malheur n'abattit point, se mit à la recherche du cadavre coupé en morceaux de son mari: elle en retrouva sans peine tous les fragments et sur chaque fragment qu'elle rencontrait elle bâtissait un tombeau. Elle retrouva la tête à Abydos et construisit pour elle le sépulcre célèbre de cette ville. Et non seulement la légende grecque raconte ces faits, mais les textes d'origine purement égyptienne racontent également ces particularités ou y font des allusions dans lesquelles on reconnait facilement certaines parties de la légende que nous a transmise l'auteur grec. Les murailles de certains temples ptolémaïques sont couvertes de scènes et de récits se

rapportant au mythe d'Osiris: il me suffira de citer ici le temple de Dendérah, celui d'Edfou et celui de Philée. M. Victor Loret a traduit dans le *Recueil de monuments relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptiennes et assyriennes* une partie des textes ayant trait aux fêtes célébrées en Egypte en souvenir de la passion d'Osiris; dans ces textes empruntés au temple de Dendérah, mais qui se retrouvent ailleurs, le chef d'Osiris est dit avoir été enterré à Abydos et l'on note soigneusement les différents rites spéciaux à cette ville à l'occasion de la relique célèbre que renfermait sa nécropole.»

Or, j'ai le regret d'avoir à dire que, des deux seuls documents que signale de façon précise M. Amélineau, à savoir le traité de Plutarque et le texte de Dendérah, aucun ne parle de la tête d'Osiris enterrée à Abydos. Et non seulement Plutarque, mais aucun des auteurs grecs qui, à ma connaissance, ont fait mention d'Osiris ne parle en aucun endroit de la tête du dieu. J'ai dépouillé en vain, à la recherche de cette tête, les plus importants des écrivains grecs qui ont parlé de l'Egypte. M. Wiedemann, dont l'érudition est bien connue, n'a pu, sur ce sujet, citer aucun texte classique [1]. M. Amélineau rendrait donc service à la science en reproduisant un texte grec ou latin faisant allusion à la tête d'Osiris conservée à Abydos.

Quant à l'inscription de Dendérah, que j'ai quelque raison de connaître, elle parle bien de la tête d'Osiris. Elle parle même de deux têtes d'Osiris, l'une à face humaine, l'autre à face de bélier [2]. Mais, à propos de ces têtes, elle ne fait en rien allusion à Abydos; et, à propos d'Abydos, elle ne fait en rien allusion à la tête d'Osiris.

Cette constatation étonnera peut-être bien des personnes, M. Amélineau tout le premier, mais il est certain que la présence de la tête d'Osiris à Abydos a fortement besoin d'être démontrée. Seul, si je ne me trompe, E. von Bergmann, — et M. Amélineau ne fait aucune allusion à son article, — a cité quelques passages de textes égyptiens qui lui ont paru pouvoir s'appliquer à Abydos et à la tête d'Osiris [3], mais l'interprétation que l'on doit donner de ces passages est loin d'être claire.

Quoi qu'il en soit, il est certain que M. Amélineau n'a donné, au sujet de l'existence à Abydos de la tête d'Osiris à titre de relique, que des preuves erronées. D'autre part, il n'a songé que tardivement à faire étudier par un spécialiste la tête qu'il avait trouvée dans le prétendu tombeau d'Osiris. et la réponse du spécialiste, réponse égarée dans le mémoire entre la table des

---

[1] *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, pp. 584—591.
[2] *Rec.*, III, p. 56, col. 45—46; IV, p. 23, col. 54.
[3] *Die Osiris-Reliquien in Abydos, Busiris und Mendes* (Z. 1880, pp. 87—93).

planches et les planches, est que »sans doute ce n'est pas un crâne d'homme»!...

De sorte qu'en fin de compte, de tous les arguments réunis par M. Amélineau en faveur de son identification du tombeau, aucun ne subsiste après examen.

Je ne m'attacherai pas à étudier le chapitre VI, consacré à la réfutation des objections faites à l'identification du tombeau avec celui d'Osiris. Il est, dans ce chapitre, question de bien des choses, sauf peut-être du tombeau d'Osiris. La discussion dévie et rayonne, oubliant le point principal. On y parle des rois enterrés à Abydos, du tombeau de Set et d'Horus, de celui de Ménès, du rapport entre et Ουσνέφης, même du Saint-Sépulcre de Bologne et du Saint-Sépulcre de Jérusalem. Il est difficile de se reconnaître dans cet inextricable désordre et, s'y reconnaîtrait-on, qu'on n'en serait guère plus avancé, tant le sujet en litige y tient peu de place.

Je crois avoir serré de plus près la question et avoir démontré que rien ne prouve que le tombeau découvert par M. Amélineau soit le tombeau d'Osiris. Qu'était ce tombeau? Un heureux hasard nous l'apprendra peut-être un jour. Que venait y faire le cénotaphe d'Osiris? M. Amélineau, avec une coquetterie qui n'est pas dénuée d'habileté, affecte de n'attacher à ce cénotaphe qu'une importance secondaire dans la question d'identification du tombeau, tant les autres arguments qu'il a énumérés auparavant lui semblent décisifs. Et pourtant, de tous les objets découverts dans le tombeau, c'est le cénotaphe seul qui peut nous faire songer à Osiris. Encore, faudrait-il savoir si ce lit funèbre a été découvert à sa place antique, ou s'il n'a pas été jeté là lors du pillage de la nécropole royale d'Abydos, puisque l'un des éperviers, détaché du monument, a été trouvé au milieu des décombres qui surmontaient le tombeau (p. 110). Ce sont là des questions à étudier plus tard. J'ai voulu simplement, dans les lignes précédentes, réduire à néant une identification qui m'a paru absolument fautive, sans me croire obligé de proposer une identification quelconque en remplacement de celle qu'a défendue M. Amélineau. Si j'ai attaché une réelle importance à l'examen des recherches de M. Amélineau sur le tombeau d'Osiris, c'est que j'ai jugé l'heureux fouilleur d'Abydos complètement convaincu de la justesse de son argumentation et que j'aurais craint de le froisser en n'opposant à son opinion que de simples dénégations non accompagnées de preuves.

Et, maintenant, quelle est la conclusion de toute cette étude critique? — C'est qu'il est toujours périlleux de vouloir, quand on a découvert un ensemble de documents, réunir dans un même travail la publication de ces documents et les réflexions qu'ils ont pu vous inspirer.

M. Chassinat (*Rec.*, XX, 28) m'a fort aimablement raillé d'une idée que j'exprimais ici-même (*Sphinx*, I, 187—188) concernant le peu d'utilité et souvent le danger qu'il y a à accompagner la publication de documents égyptiens d'une série d'interprétations et de commentaires. Je trouvais plus digne, plus rapide, plus sûr et plus habile, de publier les résultats d'une découverte sans y joindre de raisonnements et de conclusions, »que de gâter et de retarder une publication pour le futile plaisir d'y accoler quelque traduction prématurée ou quelque étude trop hâtive dont on risque d'avoir à rougir au bout d'un petit nombre d'années.»

L'exemple de M. Amélineau ne vient-il pas me donner complètement raison? S'il s'était contenté de ne publier que les documents qu'il avait découverts, s'il eût fait faire le lever de terrain par un ingénieur, dresser le plan de l'édifice par un architecte, reproduire les objets contenus dans le tombeau par un peintre, un dessinateur et un photographe, sans y rien ajouter qu'une préface, il eût produit une œuvre parfaite et durable et ne se fût pas attiré les foudres de M. Maspero, dont les jugements sévères ont pu, aux yeux de ceux qui ne sont pas du métier, faire disparaître l'immense importance des découvertes d'Abydos sous un flot de critiques qui ne s'adressaient, en somme, qu'aux réflexions que ces découvertes avaient suggérées à leur auteur. Il eût mieux valu, pour M. Amélineau, publier ses documents *in extenso*, sans commentaires, comme ont fait Champollion, Lepsius et Mariette; au lieu de cela, il ne nous a donné que quelques menus textes et quelques renseignements incomplets perdus au milieu de longues discussions, et nous en sommes encore à attendre, sur le tombeau d'Osiris, une publication exhaustive et définitive.

Lyon, 28 Janvier 1901.

Victor Loret.

Dr. B. Moritz, *Excursion aux Oasis du désert Libyque.* (*Bulletin* N° 8, Série V de la Société khédiviale de Géographie.)

Das Interesse an den Oasen der libyschen Wüste, das eine Zeit lang eingeschlafen schien, regt sich neuerdings wieder stärker. Mehrmals ist die grosse Oase Siwah aufgesucht worden, zuletzt wohl von Freiherrn von Grünau und Prof. Steindorff im Auftrag der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften im vorigen Winter. Fast gleichzeitig war Prof. Moritz, der Director der vizeköniglichen Bibliothek, nach den Oasen Khargeh und Dakhleh gereist. Verfolgte er auch zunächst andere Zwecke, so hat er doch offenen Auges auch auf alle ægyptischen und koptischen Altertümer geachtet. Sein anziehender, französischer Bericht über den Ausflug in die libysche Wüste ist daher auch für Ægyptologen von Interesse und bei der geringen Verbreitung, die die Zeitschrift, in die er Aufnahme fand, im Allgemeinen geniessen dürfte, schien es nicht überflüssig ein zusammenfassendes Referat darüber zu geben.

Drei Wüstenstrassen führen vom Nilthal in das Oasengebiet: die kürzeste, 200 km. lange, hat Girgeh, die längste (230 km.) Assiut zum Ausgangspunkt. Der dritte Weg, von Esneh her, führt am weitesten südlich. Prof. Moritz wählte den zu zweit genannten Weg, verliess am 17 Januar 1900 Assiut und erreichte nach 33-stündigem Marsch, am 19 Januar, den äussersten Rand der Oase Khargeh bei Ramliyeh. Über Gasr el Hesiâu, das ein Kreuz auf dem Thürsturz als koptisches, längst verfallenes Kloster bezeichnete, gelangten die Reisenden zu einem Punkt, wo links, auf einer Anhoehe, der Tempel von Nadûrah, rechts, an den Hügel sich lehnend, die koptische Nekropole und im Hintergrund zwischen Palmen der berühmte Darius-Tempel lag. Bald war das Dorf selbst erreicht, das sich hübsch in dichten Palmenhainen abhob, mit seinen engen Strassen und den 900 ärmlichen Häusern aber bei näherer Betrachtung stark an Reiz einbüsste.

Im Altertum gedieh hier vortrefflicher Wein bis tief in die arabische Zeit hinein (Ibn Dukmak um 1400 ist der letzte Zeuge, den Prof. Moritz nennt), heute wird zwar noch immer ein schwunghafter Dattelhandel betrieben, aber die immer mehr zunehmende Versandung, für die Prof. Moritz eine Reihe interessanter Zeugnisse anführt, und die unplanmässigen Tiefbohrungen, die nur ein Versiegen der alten Brunnen hervorrufen, bedrohen den

letzten Rest der Kultur hier mit dem Untergang. Am 28 Januar, am ersten Tag der Weiterreise nach Dakhleh, kam die Karawane »an zahlreichen Resten einer alten Kultur» vorbei: »Felder die vielleicht erst vor kurzer Zeit bestellt und verlassen waren, denn es fanden sich noch Getreide-spuren, Häuseruinen, kleine Wacht(?) Türme, zugeschüttete Brunnen und Graeber.»

Von altaegyptischen Ruinen besuchten die Reisenden ausser dem Darius-tempel mit seinen drei Pylonen — auf einem derselben ist die bekannte Inschrift des Galba angebracht von der Prof. Moritz gute Photographieen mitbrachte — den schon erwähnten Tempel zu Nadûrah, bei dem anscheinend noch Reste der Ziegel-Umfassungsmauer vorhanden sind; er ist nur 15 Schritt lang und 9 breit und die spärlichen Inschriftreste belehren uns, dass Kaiser Antoninus Pius ihn erbaut hat. Weshalb Prof Moritz in ihm auch einen Wachtposten vermutet, sehe ich nicht recht.

Sehr merkwürdig ist die Beschreibung der einen Kilometer nördlich vom Dariustempel gelegenen Nekropole. die ich daher fast wörtlich hersetze: »auf der dem Tempel abgekehrten Seite des Hügels liegen etwa 100 verschieden grosse Häuser, teils mit flachem, teils mit Kuppeldach. Fenster und Thüren sind häufig mit ziemlich stillosen Säulen flankiert, alles ist aus Luft-Ziegeln gebaut, die im Innern der Häuser mit Gypsstuck überzogen sind, auf dem bisweilen rote und schwarze Kreuze aufgemalt sind. Unzählige Knochen und Mumienreste lassen in dieser Stadt eine Nekropole erkennen. Mitten hindurch läuft, zum Gipfel des Hügels aufsteigend, eine breite Strasse, an deren Ende eine Kirche mit ausgedehnten Anbauten liegt. In einer Nische, rechts um Altar findet sich, in rot und gelb, ein auf Stuck gemaltes, merkwürdiges Ornament (leider sagt uns Prof. Moritz nicht mehr.) Zur rechten der Kirche erhebt sich eine Kuppel, die allein Bemalung bewahrt hat: Darstellungen der Sündflut, Pharao mit seinen Soldaten, in der phrygischen Mütze, Heilige u. s. w. Am wichtigsten ist wohl die Zeichnung eines Mannes mit der Inschrift ΓΑΛΛΙΝΟС, zweifellos(?) der Kaiser Gallienos (260—68). Es ist das die einzige historische Angabe, die ich in der Totenstadt habe finden können und sie erlaubt uns einen terminus ad quem zu bestimmen. Die zahlreichen andern Inschriften stammen von koptischen und arabischen Besuchern, die aelteste ist vom Jahre 1095 datiert.»

Wichtig ist, dass der Sandstein, aus dem der Dariustempel erbaut ist, entgegen aelteren Annahmen (z. B.: Brugsch, Reise p. 15) überall in der Oase ansteht, also nicht aus Nubien zu stammen braucht.

Eine andere koptische Nekropole, anscheinend ähnlich, aber ohne Inschriften, fand sich bei Ginâh. genauer in Garn (»Horn»). Noch weiter südlich liegt der kleine viereckige Tempel von il Ghêta (»der Garten»). Von Khargeh ging es auf dem südlicheren der beiden vorhandenen Wege nach der Oase Dakhleh:

am 28ten brach man auf und erreichte am 30ten bei Tnideh den Ausläufer der Oase. Auf dem Weg dahin kam man, etwa 8 Kilometer von Khargeh, unmittelbar am Wüstenrand, an einer jener, von G. Legrain wiederholt beschriebenen, Stationen vorüber wo der Boden mit Topfscherben, Silexen und in diesem Fall mit versteinertem Holz besaet war. Es ist bekanntlich unmöglich für derartige »Niederlassungen» ein bestimmtes Alter anzugeben. Bemerkenswert ist, »ein kleiner 300 Schritte langer Aquaeduct aus 12 cm. dicken Thonrohren» der in der Nähe dieser Station lief und eher für ein junges Alter zu sprechen scheint. Etwa 20 Minuten von Tnideh stiess man auf die Fundamente eines grossen, tempelartigen Gebäudes und nach etwa 1¼ Stunden auf eine Ziegelruine.

Der oestliche Teil von Dakhleh, in dem Tnideh liegt, ist vom westlichen durch eine 12 km. breite Steinwuestenei geschieden. Über einen Bahr Bélame gings weiter zu den Resten eines 50 Schritt langen und 28 breiten Ziegelgebäudes, wohl ein koptisches Kloster, ohne Inschriften, ohne Schmuck. Endlich wurde Sment il Kadîmeh erreicht, das schon Ibn Dukmak kennt, ein grosses, verfallenes Dorf, mit regelmässigen Strassen, meist von geringer Breite. Die Häuser bestehen meist aus einem bedeckten »Hof» mit Ausgang auf die Strasse und zwei bis drei Kammern, die auf den »Hof» münden, unter sich aber meist unverbunden sind. Alle Räume sind überwölbt. Mitten im Dorf steht der Tempel, dessen Aussenwände wohl einst mit Sandstein verkleidet waren: denn allenthalben liegen Sandsteintrümmer umher. Er misst heute 17,70 m. × 12,70.

Von Osten steigt man auf 6 Stufen zum Vorhof hinan, aus dem eine 3 m. breite Thüröffnung in die »breite Halle» führt, die 17,70 m. × 3,80 misst. Das Gewölbe ist eingefallen; 3 Kapellen öffnen sich in der Hinterwand, die z. Th. ihre Gewölbe noch erhalten haben. Sie sind, wie der ganze Tempel, aus Ziegeln erbaut (und mit gelb und rotem Stuck verkleidet), mit Ausnahme der mittelsten, die aus Sandstein errichtet ist und auf Stuck gemalte, mythologische Scenen enthält, die bis jetzt nur in einer kurzen Beschreibung vorliegen, aber besser veröffentlicht werden sollen. Über dem Eingang dieser mittelsten Kapelle, die 5,40 m. lang und 2,94 m. breit ist, und zu der man 3 Stufen hinabsteigt, stand auf dem Architrav eine griechische Inschrift von der nur noch kleine Bruchstücke vorhanden sind. Mit Ausnahme einiger Mumien- und Holz-reste wurde nichts gefunden. Nach dem Stil der Fresken und der Analogie der andern Tempel der Oase dürfte dieser Grabtempel dem I^{sten} nachchristlichen Jahrhundert angehören.

Zwei Stunden entfernt von Sment liegt Mût, der südwestlichste Punkt der Oase. Hier stehen noch Reste einer alten Niederlassung, über deren Zeit sich nichts sagen lässt. Auf einer

Anhoehe erhebt sich eine Festung, die Moritz »wegen des Gesammteindrucks» der roemischen Zeit zuweisen will. Die grossen ungebrannten Ziegel sind bis 48 cm. lang und 12 dick, die ganze, sehr zerfallene Anlage misst 240 Schritt auf 180. Im Westen erkennt man einen 5 m. breiten Eingang neben dem ein viereckiger Turm sich erhob. Im Innern der Festung, die also mehr eine umwallte Stadt war, erkennt man Strassen mit verfallenen Häusern und hinter der Mauer, dicht am obenerwähnten Turm, ist in den Fels ein dreissig Meter breites Wasserbassin eingearbeitet. Seine ursprüngliche Tiefe schätzt Moritz auf 10 m. Aus diesem Becken ergiesst sich, unter der Mauer hindurch, ein kleiner Auslaufkanal in die Ebene, die auf etwa 500 m. Spuren alter Bestellung trägt. Ein zweites Reservoir ist auf der Südseite der Festung im Fels erhalten, gleichfalls von Türmen gedeckt. Moritz erinnert an die Auffindung zweier Stelen an dieser Stelle, deren eine der 22ten Dynastie angehört [1], schliesst sich aber dem Urteil Aschersons bei Rohlfs, Drei Monate in der lib. Wüste S. 258 an, der die Anlage roemisch nennt. Ascherson sah auch noch Säulen hier, deren Formen die Frage möglicher Weise entscheiden würden. Dass hier der Tempel des Rê lag, wie Spiegelberg im Rec. de trav. vermutete, halte ich nach der genaueren Beschreibung Moritzens nicht für wahrscheinlich [2].

Zwischen Mût und Kalamun (10 km.) finden sich überall Spuren alter Urbarmachung und zuweilen auch Ruinen. Unweit Râschideh stehen die Mauern eines zerfallenen Klosters, noch weiter nördlich liegen die Trümmer einer alten Stadt, die eine ost-westliche Ausdehnung von $1\frac{1}{2}$ km. und eine nord-südliche von 1 km. hat. Auch hier nur Ziegelbauten, mit Stuck verkleidet, die Dächer gewölbt. Ein Turm aus Sandstein mit Möertel gebaut ist leider erst vor kurzem zum Bau einer Sakieh fast bis auf die Fundamente abgetragen worden. Der Boden war mit Thon-und Glas-scherben bedeckt, auch fand sich eine Lampe und einige Schüsselchen. Prof. Moritz erblickt wohl mit Recht in dieser verlassenen Stadt das alte Gasr Dakhleh.

8 km. westlich davon liegt der 1874 von Rohlfs' Begleiter ausgegrabene Tempel von Dêr el Hagar, dessen Inschriften Nero,

[1] *Rec. de trav.*, XXI 12—21.

[2] Sind übrigens die nicht einfach die Brunnen des der Oase, so dass auf sie die Worte der Inschrift gingen, während die Brunnen im liegen, ? Dann wären die Oasen wie alle anderen Nomen eingeteilt gewesen.

Vespasian und Titus nennen. Die Stadt, zu der er einst gehörte, ist bis auf wenige Reste verschwunden, in den zahlreichen Höhlen in der Umgegend fanden sich Mumien, z. Th. in vergoldete Binden gehüllt. Eine der Mumien hatte blondes (wohl entfärbtes) Haar. Krüge und andere, trümmerhafte Beigaben standen dabei. Das heutige Dakhleh hat 2288 Einwohner, die sich hauptsächlich vom Dattelhandel nähren.

Am 3 Februar trat die Karavane die Rückreise an. Unweit Cheikh el Omrân, eine Stunde von Kalamun, eine halbe von Räschideh wurde eine viereckige Kloster(?) Ruine, mit einem runden Turm in der Mitte, besucht. Dann zog man weiter nach Sment, wo der oben beschriebene Tempel ausgegraben wurde; am 6 Februar verliess die Reisegesellschaft die Oase Dakhleh und erreichte am 9 Februar Beni Adi bei Monfalut, im Nilthal.

Besonderes Interesse hat Prof. Moritz den geographischen Eigennamen zugewandt. Eine grosse Zahl der in den Oasen anzutreffenden scheint eine Erklärung aus dem Arabischen nicht zuzulassen und stellt wahrscheinlich alt-libysches Sprachgut dar. Ich lasse eine Liste, die Prof. Moritz noch einmal durchzusehen die Güte hatte, folgen:

Ansura	Quelle
Budkhulu	Dorf
Hindaou	Dorf
Kalamun	Dorf
Lesteskhrab	Quelle
Mensakana	Quelle
Mut	Dorf
Sment	Oasis

Ob in den beiden letzten Namen altaegyptische Worte stecken — man könnte an die Göttin Mut und das Wort kopt. **ⲤⲘⲒⲚⲈ** denken[1] — lasse ich dahingestellt. In jedem Fall müssten die Namen dann arg verstümmelt sein, da sie keine altaegyptische Bauweise aufweisen. Einfacher ist es also auch sie für lybisch zu halten.

Einen besonderen Excurs hat Moritz dem Namen der Oase Khargeh gewidmet (S. 14 ff.) Mit Recht verwirft er die Meinuug von Brugsch, dass das altaegyptische sich im Arabischen erhalten habe (das von Brugsch S. 68 angeführte Bergname ist einfach eine Pluralform zu Ghauîmeh, gleichfalls einem Berg in der Oasis) oder Genesis 10,13 in 'NMIM, einem

[1] Ein Dorf **ⲤⲘⲒⲚⲈ** finde ich bei Parthey, *Index geographicus coptico-latinus*, S. 503 erwähnt.

Sohn MSRIM's, stecke. Die Griechische Transcription Ἐνεμετιείμ und die Syrische Wiedergabe I'bim sprechen beide dagegen[1].

Noch auf einen merkwürdigen Umstand möchte ich aufmerksam machen, der auch Moritz nicht entgangen ist: während im ganzen unter den Producten der Oasen Datteln und im Altertum Wein und Früchte überhaupt den ersten Platz einnehmen, treiben die Einwohner von Farafrah noch heute einen lebhaften Viehhandel (der von Dakhleh ist weniger bedeutend); vor allen Dingen werden Kühe ausgeführt und altaeg. heisst Farafrah bekanntlich [hieroglyphs]!

Soweit Prof. Moritz. Sein Bericht, dessen Inhalt wir im vorstehenden wiederzugeben versucht haben, darf zur Zeit als die vollständigste Beschreibung der von ihm durchzogenen Gegend gelten. Dass er dabei vielfach auf den Schultern seiner Vorgänger steht, vor allem H. Brugsch (Reise nach der Oase Khargeh) viel verdankt, hat er auch da bereitwillig anerkannt, wo er dem Urteil des genialen Forschers widersprechen musste. Auf Brugsch's und Dümichens Arbeiten — die ältere Litteratur über Khargeh und Dakhleh hat Dümichen, Oasen der libyschen Wüste S. 27, zusammen gestellt, wird derjenige nach wie vor zurückgreifen müssen, der nach Inschriften sucht: denn der Zweck der Moritzschen Expedition erlaubte ihm nicht, zeitraubende Abklatsche zu nehmen. Einige epigraphischen Resultate sowie eine ausführliche Beschreibung der Fresken von Sment sollen übrigens noch an anderer Stelle veröffentlicht werden. Aber schon mit dem Gebotenen hat sich Prof. Moritz den Dank aller Aegyptologen verdient.

Kairo 24 März 1901.

Fr. W. von Bissing.

---

[1] Einen eigentümlichen Ausdruck [hieroglyphs] weist Spiegelberg Rec. de trav. XXI 19 nach und glaubt darin einen zweiten Namen für Dakhleh erkennen zu dürfen.

A Catalogue of the Scarabs belonging to Georg Fraser. London: Quaritch (15 Piccadilly). 1900. 62 pages et XVI planches in 8°. Prix: 10 shillings.

Ce splendide opuscule rendra un service signalé aux égyptologues, non seulement à tel d'entre eux qui, mû par un intérêt moins scientifique, voit dans les scarabées des sources intarissables pour la reconstitution de l'histoire égyptienne, mais à tous ceux qui réellement poursuivent le but de déterrer, aussi complètement que possible, la civilisation égyptienne de la tombe deux fois millénaire où elle est restée ensevelie jusqu'il y a peu de temps.

Les scarabées sont d'ailleurs d'une importance non-équivoque à l'étude de la langue égyptienne, c'est ce qui résulte p. ex. d'un examen superficiel du présent ouvrage. Nous prendrons la liberté de choisir ici quelques spécimens en faveur de cette idée, ce qui nous permettra de modifier dans plusieurs cas l'acception soutenue par l'auteur quant aux inscriptions entaillées dans les scarabées qu'il nous fait connaître par son excellent catalogue.

N° 10, dédié en souvenir de *Menkaurā*, qui ici a le surnom »aimé de Hathor qui est belle de main pour les dieux», comme le texte signifie sans doute.

N° 38 est dédié à *Amenemhāt III* surnommé »ami du dieu Chont-Cheti», ce qualificatif ayant semblé intraduisible à l'éditeur.

N° 46 est dédié au »pharaon *Rā-χa-sešeš*, engendré par le père divin et prétre de *ka (ḥon ka) Ānχ-f.*» Les dupplicata de ce monument (Wied. Gesch. p. 269, n. 1) paraissent remplacer le groupe *ḥon-ka* de notre scarabée par le signe , qui en effet ressemble pour le tracé au dit groupe. Au point de vue philologique, les noms propres *Ānχ-f* et *Ḥa-ānχ-f* sont tout aussi possibles l'un que l'autre. Cfr. d'ailleurs la reproduction photographique du Numéro 53. Il faut néanmoins peut-être lire le nom du père *Ḥa-ānχ-f*.

N° 75, dédié à la princesse héréditaire, la fille du roi *Nefert-ānket-uben*». Le nom se lit peut-être plutôt *Ānket-uben*, le groupe représentant possiblement le qualificatif de *sat suten*.

N° 93, dédié à *Antef(?),* qualifié »garde d'oies».

N° 95 n'a pas pour ancien propriétaire »Guardian of offerings, *Userti-ankh»,* comme le veut l'éditeur; le titre de la personne signifiant plutôt »le docteur et fonctionnaire de la ville de *Neχen».* La même rectification doit se faire par rapport au *Numéro 96,* qui se lit par conséquent »Le docteur et fonctionnaire de *Neχen* Sena».

N° 97 ne fournit point le titre »Superintendent of the clothes», mais plutôt celui de »intendant de grenier».

N° 98 a été dédié à *Ak-nefer,* non pas à *Nefer-ka,* lecture de l'éditeur.

N° 103 nous fait connaître le titre , déjà connu par d'autres monuments.

N° 104. »Director of the food offerings (or altars)» est inexact comme explication de , titre dont LIEBLEIN (*Ägypt. Denkm. in St. Petersburg etc.* p. 82) le premier nous a révélé l'existence.

N° 108, Hathor mentionnée ici est »maîtresse d'Aphroditopolis», selon les termes du texte, qui semble ajouter encore qu'»elle s'est réunie au siège d'Horus»..

N° 113, dédié au »scribe royal *Semi-ptaḥ-ran».* Le titre s'écrit ici , ce qui évidemment se transcrit *ān suten.*

N° 114. Le titre signifie ici »vérificateur royal», non pas »Royal clothier», comme le lit l'éditeur.

N° 116, dédié à »*Chentmenti-ḥotep*», nom régulièrement formé d'après des types connus.

N° 119 a dédié au »comptable au dépot des entrées *Chonticheti-ur,* le seigneur d'une tombe».

N° 264 mentionne »Le scribe de roi *Amenḥotep»,* non pas »Hotep».

N° 266 n'a pas pour personnage »*Amen-s-hotep*», mais plutôt »*Amenḥotep-ḥeq-ust*».

N° 308 mentionne »le palais de Rameses mer-Amon, aimé comme le soleil». Il m'est impossible d'y lire »*Amen-meses*(?)».

N° 380 donne l'indication nouvelle relative à un »Ptah d'Avaris».

N° 386 n'est pas le monument d'un nommé »*Pa-ka-mer*», un roi anonyme s'intitulant ici simplement »l'ami d'Osiris, le taureau» *(mer-us-ār-pa-ka).*

N° 405 appartient à *Peṭu-ḥer-pe-χroṭ,* plutôt qu'a »*Pedu-her*».

N° 436, dédié à un sieur *Amenḥotep,* non pas à un »Guardian of offerings(?)» anonyme.

N° *438* signifie »Ptah beau de visage donne force», et le même sens appartient au N° 439.

N° *442* signifie »Amon-ra écoute les prières» . . . . .

N° *452* dédié à »Hor et Ra», selon les termes de l'inscription.

N° *466* se traduit »Que Mut accorde une longue durée de vie».

N° *467* dédié à *Chnoumou chont-ouar-f*. Pour ce dieu, voir VON BERGMANN, *Hier. Insch.* LXX et *Panehemisis* I, p. 23, etc. etc.

N° *470* signifie, selon moi: ». . . . . par le laboureur *Saamen* à sa femme *Chetet* pour lui demander vie, santé et force». L'explication fournie par l'éditeur: »Royal son Amen and of his wife Bast[1] . . . May they have life, health and wealth(?)» me semble incompréhensible.

Les 474 pièces dont l'ouvrage est composé embrassent non seulement et surtout des scarabées, mais encore un certain nombre de cylindres et de sceaux. Le tout a été reproduit d'une façon magistrale à l'aide du procédé photographique. C'est donc une source très précieuse de documents quasi originaux que le présent petit volume. N'ayant pas vu les originaux mêmes, il nous a évidemment été impossible de nous prononcer sur l'authenticité des différents objets dont consiste la collection Fraser.

L'auteur a publié un ouvrage utile aux hommes du métier et mérite pour cela d'être remercié au nom de l'égyptologie.

Karl Piehl.

---

[1] A la rigueur, "sa maîtresse Bast" est possible comme sens.

Des nouvelles toutes fraîches de l'Egypte.

De deux lettres, qui nous sommes venues, ces jours-ci, des bords du Nil, nous nous permettons d'extraire, au profit de nos lecteurs, ce qui nous a paru particulièrement important au point de vue archéologique. La première des deux a pour auteur M. MASPERO qui, entre autres, raconte au sujet des travaux guidés ou surveillés par lui-même, ce qui suit: »Karnak me donne encore beaucoup à faire. Comme je l'avais promis, l'enlèvement des colonnes écroulées et le classement des débris ont été achevés vers la fin de Mars. J'ai mis à jour les fondations de six des colonnes écroulées, et l'examen en a été fort instructif. Elles sont saines, sans salpêtre, et la pierre en excellent état: il est probable qu'il en est de même des autres et que nous aurons peu de chose à craindre d'ici longtemps. Reste à relever les colonnes écroulées ..... Les systèmes de fondations nouvelles pour les colonnes écroulées sont à l'étude et me donnent fort à faire. J'ai d'ailleurs le déménagement du Musée à préparer.... Je compte qu'on me livrera les bâtiments en Novembre ou Décembre prochain: je les laisserai achever de sécher en Janvier ou en Février 1902 et je commencerai le transfert en Mars. Je compte qu'il durera trois ou quatre mois, après quoi tout sera dans les bâtiments nouveaux. C'est alors seulement que le véritable classement commencera, mais je m'arrangerai pour qu'il n'y ait jamais qu'une ou deux salles au plus fermées pour le public: j'espère que même celles-là pourront être toujours ouvertes aux savants.»

..... »Edfou me donne de grandes inquiétudes. Deux dalles du plafond de la première Salle Hypostyle se sont écroulées à la suite des pluies torrentielles de Janvier et d'Avril, et d'autres ménacent de les suivre: on travaille à les consolider, mais je crois que je serai obligé de les descendre, pour éviter un accident. La chûte n'a heureusement blessé personne, ni rien endommagé: un bout de chapiteau a été seulement écorné. Je crois que je recouvrirai la brèche du plafond, de manière à empêcher la lumière d'arriver trop vivement et surtout de manière à écarter la pluie qui, décidément, devient gênante et dangereuse en Egypte.

Je ne puis en ce moment qu'entreprendre une consolidation provisoire, mais, l'hiver prochain, j'aviserai à faire des travaux complets pour assurer la conservation du temple.»

Ces renseignements éminemment importants mettent les égyptologues au courant des travaux entrepris officiellement dans la Haute Egypte et au Caire par le Service des Antiquités. Pour les recherches faites par celui-là dans le Delta, nous citons, d'après une carte postale, datée de *Sa el hagar* 3 Mai 1901, ce que dit là-dedans M. Georges Daressy, l'aide intelligent et dévoué de M. Maspero. Voici ce que nous y enseigne le jeune savant français: .... »à Saïs où je suis depuis près d'un mois à fouiller, sans malheureusement rien trouver. Il ne reste rien des temples qui ont été détruits probablement pour bâtir Alexandrie; les fellahs ont enlevé toute la surface du Tell jusqu'à la couche saïte; immédiatement au-dessous on trouve l'eau d'infiltration. Tout ce qui reste est sous le village ou les cimetières, on ne peut donc compter que sur le hazard pour faire de nouvelles découvertes.»

Ces nouvelles à la fois brèves et substantielles méritent d'attirer l'attention des savants, et nous remercions vivement M. Maspero d'avoir fourni à *Sphinx* l'occasion de les signaler à ses lecteurs.

K. P.

— x —

Notices.

Par **Karl Piehl.**

§ 50. Le signe [hiéroglyphe].

En terminant l'impression de ce numéro de *Sphinx*, il me vient à l'esprit une idée par rapport à ce signe, idée qui mérite peut-être d'attirer l'attention des collègues.

Il est connu que les égyptologues admettent, d'accord avec Brugsch [1], pour le groupe [hiéroglyphes] et varr., la lecture *qen*, dont la ressemblance avec le copte **кнн** *cessare, absolvere, finire* est fort remarquable. Malheureusement, on n'a point jusqu'ici, à ma connaissance, relevé un seul exemple, écrit à l'aide d'un △ initial, de notre groupe, dont la prétendue lecture *qen* semble essentiellement reposer sur le témoignage du mot copte en question.

Dans ces circonstances, la variante [hiéroglyphes] [2] de la locution fréquente [hiéroglyphes] [3] »de l'or. fin», mérite d'être notée, comme elle présente peut-être une solution nouvelle de l'énigme que nous croyons devoir reconnaître dans le vocable admis avec certitude comme lisible par Brugsch et d'autres.

Il faut aussi, à ce sujet, signaler la variante bien connue [hiéroglyphes] [4] du mot très-usité [hiéroglyphes], ce qui évidemment nous porte à établir l'équation [hiéroglyphe] = [hiéroglyphe] *(suten)*.

En ajoutant à ces faits l'observation qu'un groupe [hiéroglyphes] est connu [5] pour le Moyen Empire, nous croyons avoir offert de bonnes raisons en faveur du scepticisme que, dans ce cas, nous nous sommes permis de manifester.

---

[1] *Wörterbuch* IV, 1463; p. VII, p. 1251.
[2] Louvre *C 15*, d'après la copie au crayon que j'ai prise en 1878.
[3] *Passim*.
[4] Brugsch, *Wörterbuch* IV, p. 1701.
[5] "Grab Amenis in Beni Hassan" (*Denkmäler* II, 122); à moins que le signe en question ne soit ici plutôt [hiéroglyphe].



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1901.

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de MM. **John Bernström, Oscar Ekman** et **Gustaf Piehl**

Vol. V — Fasc. II

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

L'arbre sacré d'Héliopolis.

Par **Eugène Lefébure.**

IV.

Les portes de l'asht.

L'autre monde passant pour un lieu d'où le soleil sortait chaque matin, cette sortie a suggéré très naturellement la métaphore d'une porte qui s'ouvre au ciel, [hieroglyphs] [1], comme on le voit dans une foule de textes religieux: »Que s'ouvrent le ciel, la terre, le Sud, le Nord, l'Ouest, l'Est[2], les deux sanctuaires du Sud, les deux sanctuaires du Nord, les battants et les portes, pour le Soleil qui sort de l'horizon[3]!»

Ce sont là »les portes du Soleil[4]», ou »les portes du ciel que gardent les Saisons», dans Homère; »ces divinités veillent sur le vaste ciel et sur l'Olympe, elles écartent ou rapprochent le nuage épais qui en ferme l'entrée[5]». Au même symbolisme appartiennent le seuil d'airain que franchissent tour à tour Nyx et Héméra, dans la Théogonie

---

[1] Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 42, pl. 119.
[2] Cf. Pepi I, 470—471, et Pepi II, 1114—1115.
[3] Todtenbuch, ch. 130, l. 1—2; cf. ch. 60, l, 4, ch. 68, l. 1, etc.
[4] Odyssée, XXIV, vers 12.
[5] Iliade, VIII, vers 393—395, traduction Giguet.

d'Hésiode[1], et la porte de l'Orient qu'ouvre l'Aurore, dans la légende de Phaéton telle que la raconte Ovide: rutilo patefecit ab ortu Purpureas Aurora fores, et plena rosarum Atria[2].

Dans les conceptions égyptiennes, l'ouverture de l'horizon terrestre, [hiéroglyphes][3], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes][4], correspondait à diverses métaphores plus ou moins liées à celle de la porte, [hiéroglyphes][5].

Ainsi le Soleil du matin, souvent figuré par un enfant sur un lotus[6], sortait du lotus[7], ou plus exactement de la clôture formée par les pétales du lotus, [hiéroglyphes][8]. La même fleur ou les mêmes pétales, *keb*[9], se personnifiaient dans le dieu *Keb*[10], qui était la terre et qui, à ce titre, avait une porte, [hiéroglyphes][11], [hiéroglyphes][12], pour le lever du soleil. On disait que l'œuf solaire, c'est-à-dire »le disque surgissant à l'horizon[13]», ouvrait Keb pour le monde, [hiéroglyphes][14], comme on disait »ouvrir le ciel

[1] Vers 748—750.

[2] Métamorphoses, II, vers 111—113.

[3] Dendérah, III, pl. 48.

[4] Todtenbuch, ch. 15, l. 34, Stèle de l'an 400, l. 9, Stèle d'Alexandre II, l. 18; etc.

[5] Unas, 269, 605, etc.

[6] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 11, et De Pythiæ oraculis; cf. Denkmaeler, IV, pl. 61, g, et pl. 65, 85, etc.

[7] Naville, Todtenbuch, t. I, pl. 18, l. 14; Dendérah, III, pl. 56, g; Bénédite, Le Temple de Philæ, p. 92; etc.

[8] Brugsch, Supplément au Dictionnaire, p. 54; cf. Teta, 2, et Pepi I, 367.

[9] Cf. Dendérah, III, pl. 20.

[10] Champollion, Notices, I. p. 181.

[11] Merenra, 331, et Pepi II, 850.

[12] Pepi II, 1158.

[13] Todtenbuch, ch. 17, l. 50.

[14] Id., ch. 54, l. 2, et édition Naville, t. I, pl. 66.

pour la terre», [1], et »ouvrir les ténèbres pour la lumière», [2]. On disait encore »ouvrir la porte de Keb» (ou ses verroux[3], personnifiés en un dieu de l'horizon[4] dès l'ancien Empire), en variante avec »ouvrir les portes de l'horizon[5]».

Isis, Hathor, Horus, et même Osiris[6], pouvaient être représentés dans des touffes de lotus, comme on le sait.

Enfin, pour entrer dans l'autre monde et en sortir, l'Egyptien avait à séparer magiquement, [7], les reptiles enlacés, [8], qui en gardaient l'abord; l'expression de »séparer les serpents», se trouve, au moins dans un texte, en parallélisme avec celle de [9], »ouvrir les portes du ciel», de même que celle d'ouvrir l'enfer se trouve en parallélisme avec celle de séparer les tresses des Chevelus, divinités des ténèbres, [10] [11].

Quand l'autre monde avait l'arbre pour symbole, la barque du Soleil sortait de l'arbre, dédoublé parfois pour

---

[1] Pepi I, 421, Merenra, 602, et Pepi II, 1204.
[2] BRUGSCH, Supplément au Dictionnaire, p. 54.
[3] Todtenbuch, ch. 68, l. 1.
[4] Pepi I, 72, et Pepi II, 850 et 1320.
[5] Todtenbuch, ch. 41, l. 1, édition Naville, t. II, pl. 112.
[6] Bénédite, Le temple de Philæ, pl. 40.
[7] Todtenbuch, ch. 37, l. 1.
[8] Amtuat, deuxième heure, et CHAMPOLLION, Notices, t. 1, p. 782.
[9] Todtenbuch, ch. 42, l. 15.
[10] Cf. Pepi I, 486.
[11] Amtuat, dixième heure.

la circonstance: »Je connais ce sycomore oriental[1] du milieu duquel sort le Soleil», *nehet tui ent māfek per rā àmtu-s*, ou bien, d'après les variantes, , etc.[2]. Le chapitre 64 du Todtenbuch, intitulé »De la sortie le jour en un seul chapitre», a pour vignette soit un soleil levant qui verse ses rayons, soit un soleil placé juste au sommet d'un arbre[3].

Cet arbre n'a pu manquer d'être un asht aussi bien qu'un sycomore; en conséquence, le Livre de la Nuit dit que »le Soleil, surgissant à la porte de l'horizon» — appelée quelquefois la porte de Hebenben et la porte divine dans Héliopolis[4], — se levait »en créateur des hommes et des dieux, tous, sur la campagne de Matitau[5], et sous le feuillage de l'Asht situé au milieu d'Héliopolis», , etc., [6].

Mais, en Egypte, le temple était une image de l'horizon: , »je sais que c'est l'horizon les Ap-t-u, sur la terre[7]», déclare Hatshepsu, et Darius: »les portes du ciel s'ouvrent dans les Ap-t-u», [8]. Aussi le prêtre principal du même temple se nommait-il »Celui qui

---

[1] Cf. Pepi I, 174.

[2] Todtenbuch, ch. 109, l. 3, et ch. 149, l. 7; cf. Aelteste Texte, pl. 41, l. 45.

[3] Todtenbuch, édition Naville, t. I, pl. 76 et 77, et Guieysse, Rituel funéraire égyptien, Chapitre 64*, pl. 2—4.

[4] Pierret, Etudes égyptologiques, t. I, p. 64 et 67.

[5] Cf. Horhotep, l. 406.

[6] Champollion, Notices, t. II, p. 649.

[7] Denkmaeler, III, pl. 24, et 88.

[8] Inscription d'El-Khargeh l. 40—41, Transactions, vol. V, part. I.

ouvre les portes du ciel», [hieroglyphs][1], idée maintes fois exprimée pour désigner l'ouverture rituelle des sanctuaires. »Chapitre de l'ouverture des portes: Que s'ouvrent les portes du ciel, les portes de la terre, les portes de l'enfer[2]! Salut à Keb, père des dieux, car il a dit qu'ils trônent sur leurs sièges! Que brille le cycle des dieux, que (le dieu du sanctuaire) surgisse hors de sa retraite!»[3]

A Dendérah, c'est là ouvrir à la déesse locale »l'horizon pour son image sur la terre», [hieroglyphs][4], ou bien, »ouvrir les portes du ciel, de l'horizon et du temple à la déesse Nubt, pour le lever de sa Majesté»[5]. A Edfou, un prêtre porte-enseigne guidant le roi vers le temple lui dit: »J'ouvre le chemin du firmament devant toi, j'écarte les battants de ton ciel, *seš-nà āui nu nut-k*, marche en paix»[6].

Si le temple était l'horizon, il était de même l'arbre qui symbolisait l'horizon. A Dakkeh, le dieu local Thoth-en-Penebes est simplement assis sous son arbre *nebes,* mais au nome arabique les dieux figurent dans le *nebes*, ou arbre sacré de l'endroit, sur une sorte de support qui paraît bien être l'abrégé d'un naos: en tous cas, Shu, au milieu de cet arbre, y est debout dans une chapelle[7].

D'autres représentations, appartenant à la bonne époque, montrent que conduire le roi vers l'asht ou le conduire vers le temple, c'était la même chose. On peut comparer, à ce point de vue, le tableau dejà décrit de Thotmès III à Medi-

[1] De Rochemonteix, Edfou, p. 338.
[2] Cf. Teta, 20, Pepi I, 11, 196, etc.
[3] Mariette, Abydos, t. I, p. 59, ch. 23.
[4] Dendérah, III, pl. 48, a.
[5] Id. II, pl. 64, b.
[6] De Rochemonteix, Edfou, p. 564.
[7] Naville, Goshen and the shrine of Saft el-Henneh, pl. 3 et 5.

net-Abou, avec une scène du Ramesséum que Champollion analyse de la manière suivante: »Les dieux Atmou et Mandou, lequel donne la vie au nez du roi, le conduisent par la main. Voici le discours que lui adresse Mandou: *māā-àrk er het-āat maa-k tef-k àmen rā-f nek āhā en rā sam m qent nekht* ..... Ensuite Thoth (sans insignes) dessinant l'étendard double de Rhamsès le Grand ..... et la légende royale disant .....: Je te donne la durée du Soleil et les années d'Horus comme roi»[1]. Thotmès III de son côté, à Médinet-Abou, est amené vers l'asht sur lequel écrit Ammon par Atmu et Hathor, et c'est »l'allée et la venue, la marche du roi vers le grand temple», . Le temple, nullement figuré là, y est remplacé par l'asht.

Au Ramesséum encore, après le tableau de la conduite »au grand temple» par »Atmou et Mandou», on voit »le Roi dans le palais d'Ammon, même coiffure, agenouillé, le dieu levant sa main vers lui et lui donnant le sceptre panégyrique»[2]. Ceci est l'équivalent exact des représentations d'un roi agenouillé dans l'arbre devant un dieu qui lui présente le sceptre des panégyries.

On figurait donc tantôt l'arbre et tantôt le temple, ce qui n'empêchait pas, bien entendu, de les représenter tous les deux ensemble, comme on le voit dans une pyramide nubienne de Bégaruieh; là, un pharaon local arrive devant l'arbre qui lui arrose les mains, puis devant le temple (d'Héliopolis[3]). Ce temple, que précède un obélisque, se compose de deux naos superposés; sur celui d'en bas un épervier disqué (Raharkhuti) fait face à l'arrivant, tandis qu'un Bennu leur tourne le dos; entre les deux oiseaux s'élève le

---

[1] Champollion, Notices, t. I, p. 885—886.

[2] Champollion, Notices, t. 1, p. 886; cf. de Rougé, Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne, fascicule 2, p. 170.

[3] Cf. Todtenbuch, édition Naville, t. I, ch. 75 et 122, vignettes.

second naos [1], et un texte en fort mauvais état laisse entrevoir que Tmu dit au souverain: »Viens à moi! . . . . . A toi ton cœur [2]!»

Le temple étant une variante de l'asht, et réciproquement, les Egyptiens ont pu aller pour l'assimilation de l'asht et du temple aussi loin qu'ils l'ont fait pour l'horizon et le lotus, auxquels ils attribuaient une porte. A Hẹliopolis, notamment, qui était »le ciel de l'Egypte» osirienne, [3], la porte du Soleil, d'après Diodore [4], et où il y avait un pylône célèbre (avec peut-être son scribe [5], ou ses scribes), *sebkhet sĕta àm het āat em ànu* [6], l'asht présente le même symbolisme que le lotus s'ouvrant à l'aurore. Il y a une allusion à la porte de l'asht sur la stèle Metternich: »Horus fut piqué (par un scorpion) dans la campagne d'Héliopolis au nord de Hetep, sa mère Isis se trouvant aux Peru-heru occupée à verser la libation pour son frère Osiris. Horus cria vers l'horizon, et ceux qui étaient avec le Bennu l'entendirent; les gardiens des portes qui sont à l'asht sacré s'élancèrent alors à la voix d'Horus», [7].

Pourvu de portes, l'asht ne pouvait manquer de s'ouvrir comme palais solaire, et il existe des textes où apparaît en effet l'expression d'ouvrir l'asht.

A Stabel-Antar ou Spéos Artémidos, la reine Hatshepsu dit d'elle-même après quelques mots qu'une lacune

---

[1] Cf. Todtenbuch, ch. 47, vignette.
[2] Denkmaeler, V, pl. 36.
[3] Dendérah, IV, pl. 75, l. 18; cf. Pepi II, 95.
[4] I, 96.
[5] Cf. Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 462 et 678.
[6] Champollion, Notices, t. I, p. 906.
[7] Golénischeff, Die Metternichstele, l. 89—93.

rend à peu près incompréhensibles: »Ouvrant l'asht d'Ammon, seigneur des millions d'années, j'ai exalté la Vérité, qu'il aime», [1]. On sait que l'offrande de la Vérité aux dieux accompagnait presque invariablement l'ouverture des sanctuaires.

Sous la vingt-deuxième dynastie, un grand-prêtre de Memphis portait les titres suivants: [2], »l'Ouvreur des portes du ciel dans Aatnetert (le lieu saint à Thèbes, ou ailleurs, car l'expression était assez banale pour s'appliquer à Dendérah[3], à Tattu[4], à Edfou[5], à Coptos[6], etc.), l'homme dispos pour conduire à l'ouverture de l'asht, le grand ameneur de l'eau (la libation[7]), dans Aa-dja-Mut», c'est-à-dire à Médinet-Abou, où se trouvait précisément l'asht thébain.

Dans le culte osirien, l'ouverture de l'arbre pour y cacher ou bien pour en extraire le dieu, avait pris une forme qui ne semble pas particulière à l'Egypte.

Lorsqu'Isis eut retrouvé à Byblos, en Phénicie, le tronc d'arbre utilisé comme colonne qui récélait le cercueil d'Osiris, elle coupa la colonne après en avoir retiré le coffre, »l'enveloppa d'un voile, y répandit des parfums et la remit

[1] Recueil de travaux, VI, La grande inscription de Stabel-Antar, planche, l. 8—9.

[2] Daressy, Recueil de travaux, XVIII, p. 46.

[3] Dendérah, III, pl. 78, n-l, l. 19 et 20.

[4] Id., IV, pl. 34, l. 80.

[5] J. de Rougé, Edfou, pl. 124.

[6] Id., pl. 138—9; cf. Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 18, l. 8, et Bénédite, Le temple de Philæ, p. 107.

[7] Cf. Recueil de Travaux, IV, p. 149.

au roi et à la reine. Ce bois est encore à Byblos, dans le temple d'Isis, où le peuple l'honore». De retour en Egypte, »dès qu'elle se vit seule dans un endroit écarté, elle ouvrit le coffre, et, collant son visage sur celui d'Osiris, elle le baisa et l'arrosa de larmes»[1].

Au fond, l'arbre et le coffre ont le même sens et correspondent, par exemple, à la *cista* dans laquelle la sœur de Bacchus cacha le cœur du dieu[2]. »Je ne parlerai point ici, ajoute Plutarque au sujet des rites pratiqués par les Egyptiens aux funérailles symboliques d'Osiris, de quelques circonstances qui accompagnent leurs sacrifices, de ce bois que l'on fend, de ce lin qu'on déchire, de ces libations qu'on fait pour Osiris, parce qu'elles tiennent à des objets mystérieux qui ne sont point connus[3].»

D'autres auteurs en savaient probablement davantage. »Osiris ayant été tué par Typhon, Isis rassembla ses membres épars et les renferma dans une vache de bois enveloppée de byssus»[4], rapporte Diodore, et Julius Firmicus dit, en opposant à l'arbre des païens celui de la croix: »Dans les mystères Phrygiens dits de la mère des dieux, on coupe tous les ans un pin et on attache au milieu de l'arbre l'effigie d'un adolescent. Aux mystères Isiaques, on coupe le tronc d'un pin, dont on évide avec soin l'intérieur, et on (y) ensevelit une idole d'Osiris faite avec les copeaux[5]. Dans les mystères de Proserpine, on donne à un arbre coupé la ressemblance et la forme d'une vierge, et après avoir porté cette image dans la ville, ou la pleure pendant quarante jours, puis ou la brûle la quarantième nuit. Et ces autres

---

[1] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 16 et 17.
[2] Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum, 6.
[3] Traité d'Isis et d'Osiris, 21.
[4] Diodore, I, 85; cf. Hérodote, II, 129—132.
[5] Cf. Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 42.

bois dont j'ai parlé, un feu pareil les consume, car au bout d'un an on les livre aussi à la flamme des bûchers»[1].

Théocrite raconte une légende fondée sur le même symbolisme au sujet d'un chevrier, variante d'Attis et d'Adonis, qu'il oppose ou compare au bouvier sicilien Daphnis: »comment, autrefois, par les mauvaises rigueurs d'un maître, un large coffre reçut le chevrier vivant, et comment les abeilles camuses qui venaient de la prairie le nourrirent de l'arome des fleurs, dans le cèdre odorant, parce que la Muse lui avait versé un doux nectar dans la bouche. O bienheureux Komatas, tu as éprouvé ces choses, et tu as été enfermé dans le coffre, et, durant *toute une année* tu as ainsi souffert[2]».

Tous ces rites ou mythes avaient pris en effet un caractère *annuel,* comme l'a montré Macrobe en rapprochant Adonis, Attis et Osiris, et le choix du pin ou du cèdre comme retraite hivernale d'un dieu se justifie par là. Toutefois, en ce qui concerne Osiris, la détermination de l'arbre n'a jamais été bien précise; dans la seule ville de Tattu, le dieu est en rapport avec l'asht, le sycomore et le cyprès, tandis qu'ailleurs il est l'Unique dans l'acacia, arbre sacré aux villes osiriennes d'Acanthopolis et d'Abydos[3], ce qui explique sans doute le nom que porte une uræus personnifiant la déesse de Bubastis, à Edfou[4]: (pour peut-être) , »l'Urœus qui ouvre l'acacia, la grande Bast». C'était une très vieille croyance que les dieux et les mânes sortaient de l'acacia, [5], *rupto robore nati.*

[1] De Errore profanarum religionum, 28.
[2] Théocrite, Idylles, VI, Traduction Leconte de Lisle.
[3] Strabon, XVII, 1, 35 et 42.
[4] De Rochemonteix, Edfou, p. 548 et pl. 35.
[5] Unas, 545–546.

Si l'arbre s'ouvrait pour les dieux il pouvait s'ouvrir aussi pour les rois, car leur palais était généralement assimilé à un temple, et eux-mêmes représentaient sur terre la grande divinité égyptienne, le soleil. »Voici que sa Majesté (Horem-heb) sortit comme le Soleil par sa porte de vie et de bonheur, [1]. Cette porte recevait en certains cas le déterminatif du ciel, par suite de l'assimilation du soleil et du roi: [2].

Un haut dignitaire saïte dont le tombeau est à Thèbes, Aba, grand intendant de la reine Nitocris, épouse divine (d'Ammon), avait »satisfait le cœur du roi (Psammétique I) dans son Héliopolis», son palais, *s-ḥetep àb en suten em ànu-f*[3]. Il se disait, en outre, »le prince, le chef, le premier *semer* aux deux arbres du ciel, le [grand] Sar de l'épouse du dieu, Aba», [4].

Le titre de »premier *semer* aux deux arbres (ou portes) du ciel», apparenté sans doute aux dignités de , de , de , et de [5], remet en mémoire les deux perséas entourant le pylône du palais pharaonique au Conte des deux frères, ainsi que les deux sycomores entre lesquels passait le Soleil à l'aurore.

Mais l'ouverture même de l'asht n'est pas absente des titres de ce genre. Il y a dans le tombeau d'un prince

---

[1] Mémoires de la mission archéologique française au Caire, t. V, troisième fascicule, p. 535; cf. Recueil, XIX, p. 89, et XX, p. 82.

[2] GRIFFITH, Proceedings, XIV, 1892, p. 455.

[3] V. SCHEIL, Tombeaux thébains, tombeau d'Aba, pl. 6, 7, 8, et p. 644.

[4] Id., p. 631 et 644.

[5] Id., p. 631, 641, 645 et 650.

Ramesside de la vingtième dynastie, à Bab el-Molouk, une petite inscription consacrée aux prérogatives dont jouissait le personnage. Ces prérogatives se ramènent toutes au droit d'approcher du pharaon: »rapportant à la chambre du repos tout ce qui se dit, on n'arrive pas jusqu' où il arrive dans le palais du roi [1].» *Hedji nekhen* est un titre (porté aussi par des particuliers), qu'il serait trop long d'expliquer ici; il suffira pour le moment de signaler celui d'*up asht*, »Ouvreur de l'Asht».

Avec toutes ces équivalences de l'horizon, du temple, du palais et de l'arbre, l'expression d'ouvrir l'asht, même appliquée à la porte du roi, n'a plus rien maintenant qui doive surprendre, et il est inutile d'ajouter que le mot *up* est assez souvent déterminé par les jambes quand il signifie »ouvrir» [2].

V.

Les partages de l'Asht.

La métaphore qui assimile l'Asht à l'horizon d'où l'on voit se lever le soleil, donne peut-être la clef d'un passage du Todtenbuch, illustré par la vignette d'un chat coupant la tête d'un serpent à côté, ou bien dans l'intérieur de l'asht [3]. Dans ce passage, l'étymologie de *màu,* »le chat», rappelle curieusement l'explication grecque du nom d'Isis lorsqu'on le dérivait du mot ἰσότης, l'égalité, l'équité, la justice [4].

---

[1] Tombeau du prince Ramsès Mentuherkhepeshef: Porte, jambage de droite.

[2] Brugsch, Dictionnaire, p. 54; Dendérah, III, pl. 67, c; Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 117, pl. 265; etc.

[3] Cf. Wallis Budge, Egyptian Religion, p. 63.

[4] Eusèbe, Préparation évangélique, III, 11.

»Je suis ce (grand) chat qui partage l'Asht en son lieu (ou peut-être en son milieu), dans Héliopolis, cette nuit de la destruction des ennemis de Neberdjer, (ou , suivant les textes) . — Qu'est-ce que ce chat? — C'est le Soleil lui-même. On l'appelle le Chat d'après ce que le dieu Sa a dit de lui: »Il est exact en ce qu'il a fait», [1]. De là son nom de Chat. Autrement dit: c'est Shu établissant les titres de Keb et d'Osiris[2]. Le partage de l'Asht en son lieu à Héliopolis, c'est que les *Mesu-betesht* furent équitablement rétribués selon leurs actes. . Et la nuit du combat, (ou [3] d'après Horhotep), c'est qu'ils pénétrèrent à l'Orient du ciel (ou par la porte, *āq-sen er sebet*[4], d'après un vieux texte), et qu'alors il y eut une grande lutte au ciel et sur toute la terre[5].»

Le chapitre 125 du Todtenbuch mentionne aussi le partage de l'Asht, dans un sens qui montre que l'arbre d'Héliopolis est une image de celui de l'horizon[6]. »Je suis celui dont la bouche est pure et dont les mains sont pures, celui à qui ceux qui le voient disent: Viens, viens! Car j'ai entendu cette conversation tenue par le Chat avec l'Ane dans la demeure de Hept-ro, en présence de qui j'ai témoigné et qui m'a acclamé; j'ai vu partager l'Asht dans l'intérieur

---

[1] Cf. Horhotep, l. 529.

[2] Cf. De Rochemonteix, Edfou, p. 297, et Chabas, Le papyrus magique Harris, pl. 1, l. 6—8.

[3] Horhotep, l. 104.

[4] Lepsius, Aelteste Texte, pl. 33, l. 57.

[5] Todtenbuch, ch. 17, l. 45—50, et édition Naville, t. II, pl. 58.

[6] Cf. Dendérah, IV, pl. 37, l. 80.

de Rosta, *àu-maa-nà pseš̌en àšet* [hieroglyphs] [hieroglyphs]; je suis une pousse des dieux, je sais ce qu'il y a dans leur sein[1].»

L'Ane, ou le Générateur, était le Soleil nocturne, tantôt Ra et tantôt Osiris aux hypogées royaux[2], c'est-à-dire le Neberdjer hiéracocéphale d'Héliopolis, »maître de tout Tanen et circuit de l'enfer», [hieroglyphs][3]; attaqué par le serpent typhonien dit quelquefois le Mangeur de l'Ane[4], il avait été délivré par le Chat, dieu belliqueux[5].

Quant à la lutte que raconte le chapitre 17, elle fait l'objet de la première section du chapitre 18, relative à Héliopolis, »cette nuit des choses sur les autels (peut-être les sacrifices humains), au jour du combat et du massacre des impies, au jour de la destruction des ennemis de Neberdjer», c'est-à-dire »de l'anéantissement des complices de Set, en retour du mal fait par eux», *em uḥem qen àr-sen*[6].

Dans toute cette légende, il s'agit d'une nuit et d'une victoire particulières, que caractérisent la justesse, et la justice, d'un acte de Ra. Ce n'est donc pas là, comme l'ouverture habituelle de l'Asht, une simple allégorie des levers journaliers du soleil, mais une allusion à quelque partage spécial accompli victorieusement par le dieu; l'allusion dans ce cas ne peut guère se rapporter qu'aux solstices ou aux équinoxes et plus exactement au solstice d'hiver (21 décembre) ou à l'équinoxe du printemps (21 mars), sortes de triomphes solaires après lesquels les jours grandissent au lieu de diminuer.

[1] Todtenbuch, ch. 125, l. 39–41, et édition Naville, t. II, pl. 317–319; cf. ch. 83, l. 2.

[2] Bonomi et Sharpe, The alabaster sarcophagus of Oimeneptah I, pl. 12, C, et 14, B.

[3] J. de Rougé, Edfou, pl. 63; cf. Erman, Zeitschrift, 1900, p. 32, et Denkmaeler, IV, pl. 29, b.

[4] Todtenbuch, ch. 40, vignette, et Amtuat, deuxième heure.

[5] Cf. Naville, La Litanie du Soleil, invocations 33–34, et 55–56.

[6] Todtenbuch, ch. 18, l. 2–4.

On sait comment les Egyptiens symbolisaient et fêtaient, à Héliopolis, le solstice d'hiver séparant l'année en deux moitiés. »Ma pureté est celle du grand Bennu qui est à Héliopolis, car je suis ce nez du seigneur des souffles, vivifiant tous les humains, à cette date du recensement de l'Udja dans Héliopolis, le dernier jour du second mois de l'hiver, , par devant le maître de la terre. J'ai vu l'accomplissement de l'Udja dans Héliopolis[1]». (Les Egyptiens désignaient chaque moitié de l'année par l'un des deux yeux sacrés[2], comme le montre le Calendrier Sallier).

Le chapitre 140 du Todtenbuch est consacré à cette sorte de cérémonie, laquelle avait lieu au lever du soleil: l'astre brillait alors »comme la première fois», renversait Apap et »coupait la tête des Mesu-beteshu», , de même que le chat du chapitre 17.

D'autres détails fournis par une stèle memphite de la dix-huitième dynastie, celle d'un particulier nommé Thotmès, montrent que l'Asht avait un rôle dans les rites solstitiaux. Le texte de la stèle s'adresse à l'âme assimilée au Soleil: »Que paraisse pour toi le (grand-prêtre héliopolitain) Ur-mau sur la butte, avec le feuillage des seigneurs de l'Asht, le premier mois (erreur du lapicide pour le second mois) de l'hiver, le dernier jour, celui de remplir l'Udja dans Héliopolis», *per-nek ur-maa ḥer* , etc.[3].

[1] Todtenbuch, ch. 125, l. 11—13.

[2] Goodwin, Zeitschrift, 1872, p. 124.

[3] Wallis Budge, Transactions of the Society of Biblical Archæology, vol. VIII, part 3, p. 326—32;.

Mais ce texte met encore sur la voie d'une constatation intéressante. La butte *āb*, qui rappelle l'observatoire d'Eudoxe[1], et dont le nom s'appliquait en particulier aux sables[2], est vraisemblablement cette montée des sables, *šaī qa em ànu* du haut de laquelle on contemplait le lever du soleil à Héliopolis, *Rā em uben-f*, aux jours fériés[3], dès l'ancien Empire: »Tmu-Khepter, tu montes au-dessus de la montée, *Tem-Kheperer qa-nek em qaa*, tu resplendis, *uben*, au-dessus du pyramidion dans Habennu à Héliopolis, tu suintes de Shu, tu dégouttes de Tefnut[4].»

Au temple abydénien de Séti I, dans la même formule, Habenben varie avec Habennu, preuve que le temple héliopolitain du phénix était bien le même que celui du pyramidion: »Salut à toi, Tmu, salut à toi, Khepra, tu montes au-dessus de la montée, tu t'élèves au-dessus du pyramidion dans Habenben à Héliopolis, [5].

Ainsi le Bennu, ou phénix, »grand examinateur des choses et des êtres à Héliopolis»[6], le pyramidion ou les deux pyramidions[7], et l'asht, qui se trouvait dans Habenben, appartenaient au même temple, sur les pyramidions duquel on voyait se lever le soleil en se plaçant à un certain endroit. On ne manquait pas bien entendu de le faire, comme nous l'apprend la stèle déjà citée de Thotmès, à la fin du second mois de l'hiver, le jour du solstice (sorte de Noël), où »Habenben était en joie, quand la lumière apparaissait au ciel», *uben em pet*[8].

---

[1] Strabon, XVII, 1, 29 et 30.
[2] Amtuat, septième heure, et Papyrus Anastasi IV, pl. 10.
[3] Stèle de Piankhi, l. 102 et 103.
[4] Merenra, 213, et Pepi II, 663.
[5] MARIETTE, Abydos, t. I, p. 51.
[6] Id., p. 58, et Todtenbuch, ch. 17, l. 10 et 11.
[7] J. DE ROUGÉ, Géographie de la basse Egypte, p. 84.
[8] Todtenbuch, ch. 140, l. et 2.

C'est en vertu de rites ou d'idées analogues, sans doute, que les textes de l'ancien Empire donnent pour déterminatif au temple funéraire d'Userkaf, considéré comme une demeure solaire, le soleil sur un obélisque. Ce temple se nommait [1], »celui de la fois de Ra», cette »première fois», semble-t-il, dont parle le chapitre 140, *uben ḥon-f* [2]. L'un des obélisques d'Hatshepsu parle aussi de cette première fois: »je sais que c'est l'horizon, le temple de Karnak, sur la terre, le *gradin sacré de la première fois de l'Udja de Neberdjer,* le lieu de son cœur, *qaï šeps en sep tep*, [3]. Un texte de Dendérah fait allusion à la même date, qu'il appelle le matin sacré, en disant à Osiris: »Lève-toi sur le gradin, les Esprits d'Héliopolis t'adorent: que ton cœur se réjouisse au matin sacré de l'arbre-Am unique, ne t'éloigne pas de lui, que ton cœur vienne dans l'allégresse![4]»

Au Todtenbuch, le commencement du chapitre 17 expose ces conceptions en d'autres termes, et les met en rapport direct avec le symbolisme solaire: »Je fus Tmu quand il était seul dans le *Nun* (cf. les variantes [5] et); je fus Ra à son lever (à son premier lever, suivant les vieux textes), au début de la royauté qu'il a instituée ..... alors que les supports de Shu n'existaient point. Se levant sur la montée du dieu hermopolitain, voici qu'il livra les *Mesu-beteshu* aux dieux hermopolitains»[6], ou, d'après les variantes, »voici qu'il

[1] Cf. Schiaparelli, Il Significato simbolico delle Piramidi Egiziane, p. 17, 35 et 36.

[2] L. 5.

[3] Denkmaeler, III, pl. 24, w.

[4] Dendérah, IV, pl. 75, l. 35.

[5] De Rochemonteix, Edfou, p. 86 et 144.

[6] Cf. Todtenbuch, ch. 18, l. 15 et 16.

détruisit les *Mesu-beteshu* sur la montée du dieu hermopolitain[1]», Thoth, l'observateur et le compteur du temps. Le nome de Thoth avait, comme Héliopolis, sa hauteur du premier lever de Ra: [illegible], est-il dit à Osiris dans une inscription géographique de Philæ[2].

En somme, la première fois du Soleil était une victoire sur les *Mesu-beteshu,* qu'on fêtait au solstice d'hiver avec des rameaux d'asht, d'une part: d'autre part, la division de l'asht, reportée aussi à une certaine date, symbolisait de même la défaite des *Mesu-beteshu*: il suit de là que le partage de l'asht fait naturellement songer au partage de l'année, les circonstances étant semblables.

Le souvenir de ces croyances et de ces pratiques religieuses s'est conservé assez longtemps. Ammien Marcellin dit qu'on mit un soleil doré sur l'obélisque amené à Rome sous Constantin (curieuse analogie avec le déterminatif donné jadis au monument d'Userkaf); ce soleil ayant été frappé de la foudre, on le remplaça par une torche d'airain »dont la flamme, également figurée en or, produisait d'en bas l'effet d'une gerbe de feu[3]»; c'est ainsi que les deux obélisques d'Hatshepsu, aux pyramidions dorés, qui »se voyaient des deux côtés du fleuve, inondaient la terre de leurs reflets: le disque resplendissait entre eux comme lorsqu'il se lève à l'horizon du ciel»[4].

Les Arabes aussi ont su quelque chose de la relation qui avait existé entre les obélisques d'Héliopolis et le soleil; Makrizi rapporte ce qui suit au sujet des deux obélisques de Matarieh, dont l'un tomba l'an 656 de l'hégire:

[1] Edition Naville, t. II, pl. 31–33.
[2] P. 92; cf. J. DE ROUGÉ, pl. 22 et 53, et CHAMPOLLION, Notices, II, p. 27.
[3] XVII, 4, traduction Nisard.
[4] Denkmaeler, III, pl. 24, s.

»Entre ces deux colonnes est une figure d'homme monté sur une bête... Quand le soleil entre dans la première minute du Capricorne, ce qui est le plus court de tous les jours de l'année, il atteint justement la plus méridionale de ces deux colonnes, et passe sur sa tête: quand au contraire il entre dans la première minute du Cancer, ce qui est le jour le plus long de l'année, il atteint la plus septentrionale, et passe directement sur son sommet. Ainsi, elles forment les deux points extrêmes de la course oblique du soleil, et la ligne équinoxiale est justement au milieu entre ces deux colonnes[1].»

La figure d'un homme monté sur une bête, attitude ordinaire des dieux vainqueurs, rappelle le chat sur le serpent du Todtenbuch, et cela d'autant mieux que la statue du soleil, à Héliopolis, avait la forme d'un chat d'après Horapollon[2], ou plutôt la tête d'un chat, à en juger par la coutume égyptienne de donner aux dieux une tête bestiale sur un corps humain. Bast, par exemple, la déesse chatte, est une femme à tête de félin, comme le *Mau* ou *Mati* solaire, aux hypogées royaux, est un homme ayant la même tête plus souvent qu'il n'est un chat[3].

Dans ce cas, à en juger par le dire de Makrizi, le chat sur le serpent aurait figuré l'équinoxe entre les deux solstices ou, en d'autres termes, le partage égal des nuits et des jours, ce qu'aurait exprimé en même temps la position exacte du soleil au milieu de l'asht, l'arbre sacré d'Héliopolis. Mais les écrivains arabes sont sujets à caution. Pour Clément d'Alexandrie, c'est l'épervier qui aurait été »la ligne équinoxiale, à cause de l'élévation de cette ligne et de la chaleur qui la brûle»[4].

[1] Silvestre de Sacy, Mélanges de littérature orientale, Observations sur le nom des pyramides, p. 233 et 234.

[2] I, 10; cf. J. de Rougé, pl. 63.

[3] Cf. Bonomi et Sharpe, The alabaster sarcophagus of Oimeneptah I, pl. 9, c.

[4] Stromates, V, 7.

Quoi qu'il en soit de ces allégations, les Egyptiens attachaient certainement une très grande importance aux différentes phases de la course annuelle du soleil, dans leurs mythes et leurs rites, comme le montrent les nombreux renseignements fournis à ce sujet par les anciens, et surtout par Plutarque.

Suivant Plutarque, »le 23 du mois phaophi (il s'agit du calendrier alexandrin), après l'équinoxe d'automne, ils célèbrent la naissance des bâtons du soleil (peut-être les supports, [hieroglyph][1], de Shu), pour désigner que cet astre qui s'éloigne obliquement de nous, et qui a souffert une diminution de chaleur et de lumière, a besoin, pour ainsi dire, de soutien et d'appui[2].» Le mois suivant, au commencement de l'hiver, avaient lieu des fêtes lugubres que Plutarque compare aux Thesmophories[3]. »Lorsque les nuits, devenues plus longues, augmentent les ténèbres et affaiblissent sensiblement la lumière, les prêtres, entre plusieurs cérémonies lugubres qu'ils pratiquent, couvrent un bœuf d'or d'un vêtement noir de lin, à cause du deuil de la déesse, et ils le montrent au public pendant quatre jours consécutifs à compter du 17 du mois (d'Athyr[4], sous le signe du Scorpion), parce qu'ils regardent le bœuf comme l'image vivante d'Osiris. Les quatre jours de deuil ont chacun leur objet. Le premier, ils regrettent l'affaiblissement des eaux du Nil resserré dans son lit; le second, la fuite des vents du nord forcés de céder à ceux du midi; le troisième, la diminution du jour, qui devient plus court que la nuit; le quatrième, l'état de nudité où les arbres laissent la terre, en se dépouillant de leurs feuilles.» Le dix-neuvième jour on célébrait la fête d'Osiris

[1] Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 17, pl. 32, et LEPSIUS, Aelteste Texte, p. 28; cf. PIEHL, Sphinx, II, fascicule 3, p. 189, et Denkmaeler, IV, pl. 91 a.

[2] Traité d'Isis et d'Osiris, 52, traduction Ricard.

[3] Id., 69.

[4] Id., 13 et 42.

retrouvé[1], ce qui n'empêchait pas de le chercher encore au solstice d'hiver.

»Vers le solstice d'hiver, ils portent en procession une vache avec laquelle on fait sept fois le tour du temple; et cette course s'appelle *la recherche d'Osiris,* parce que, dans cette saison d'hiver, la déesse désire la chaleur du soleil; et ils font faire sept fois le tour du temple à la vache, parce que le soleil n'arrive que le septième mois du solstice d'hiver à celui d'été»[2].

Après le solstice d'hiver, le soleil reprend peu à peu sa force, mais bien lentement pour commencer; aussi les Egyptiens croyaient-ils qu'Isis mit alors »au monde Harpocrate dans un état de faiblesse et d'imperfection semblable à celui des premiers germes et des premières fleurs qui commencent à se développer. C'est pour cela qu'on offre à ce dieu les prémices des fleurs naissantes; enfin, après l'équinoxe du printemps (le Sham en-nesim), ils célèbrent une fête en mémoire des couches d'Isis»[2]. Différents peuples avaient imaginé des allégories du même genre. »Les Phrygiens, qui croient que Dieu dort pendant l'hiver et qu'il se réveille l'été, célèbrent, dans ces deux saisons, deux bacchanales, dont la première est appelée *assoupissement,* et la seconde *réveil.* Les Paphlagoniens disent que, durant l'hiver, Dieu est lié et emprisonné, mais que l'été il brise ses liens et reprend son activité»[3].

C'est dans un sens analogue que »les Egyptiens, au rapport d'Eudoxe, disent que Jupiter était né avec les jambes collées l'une contre l'autre, de sorte qu'il lui était impossible

---

[1] Traité d'Isis et d'Osiris, 39.

[2] Id., 52.

[3] Traité d'Isis et d'Osiris, 65.

[4] Id., 69; cf. Julien, Sur le roi Soleil, 20.

de marcher, la honte qu'il avait de cette difformité le faisait vivre dans la solitude. Mais la déesse Isis lui ayant séparé ces parties de son corps, lui procura une marche libre et facile»[1]. (Le solstice d'hiver avait pour hiéroglyphe deux pieds joints[2], d'après Horapollon). Même symbolisme avec Osiris. »Ils disent qu'Osiris est enseveli quand on cache la semence dans la terre, qu'il retourne à la vie et se montre de nouveau lorsque les germes commencent à pousser»[3]. Clément d'Alexandrie prête aux Egyptiens l'opinion suivante sur le scarabée, qui n'était à l'origine que le soleil levant: »Ils croient qu'il passe six mois sous la terre, et qu'il vit sur la surface du sol le reste de l'année»[4].

Le même auteur a bien expliqué le rôle des deux chacals solstitiaux du Nord et du Sud, ou de la grande chaleur et de la petite chaleur: »les deux chiens désigneraient les Tropiques, sentinelles vigilantes qui, placées l'une au seuil des régions australes, l'autre au seuil des régions boréales, surveillent la marche du soleil quand il s'avance vers l'un de ces points»[5].

Dès l'équinoxe du printemps, se manifestaient des appréhensions opposées, bien entendu, à celles que suggérait l'équinoxe d'automne. On marquait de rouge les arbres et les troupeaux, d'après Saint Epiphane, rite analogue à la Pâque, et destiné à prévenir les effets pernicieux de la chaleur[6], comme les Palilies ou les feux de la Saint Jean.

Venait ensuite le solstice d'été, époque de la crue et de »l'équilibre»[7], mais signal de la décroissance des jours. C'est

---

[1] Id., 62.
[2] Horapollon, II, 3.
[3] Traité d'Isis et d'Osiris, 65.
[4] Stromates, V, 4, traduction Genonde.
[5] Id., V, 7; cf. Macrobe, Saturnales, I, 12.
[6] Adversus Hæreses, I, 18.
[7] Hérodote, II, 19, Pline, V, 10, Héliodore, Ethiopiques, IX, 9, et Mariette, Dendérah, Description générale, p. 318—321.

alors que le soleil vieillissait, ou qu'il était piqué par un serpent, ou bien qu'il s'émasculait lui-même, d'après une légende du Todtenbuch[1], comme le Batau du Conte des deux Frères: au moins est-il permis de comparer le Ra égyptien, sur ce dernier point, à l'Attis phrygien qui se mutila de sa propre main[2], à l'Adonis syrien qui fut blessé à la *cuisse* (euphémisme) par le sanglier hivernal[3], et à l'Osiris annuel dont le membre viril fut jeté au fleuve par Typhon[4]. Après ces échecs la vie divine se retirait dans les plantes, pin d'Attis on jardin d'Adonis, et Batau-Osiris-Tmu cachait son cœur dans un arbre ayant pour type l'asht sacré d'Héliopolis.

Tels sont les principaux aspects du symbolisme de l'Asht. Ceci ne veut pas dire qu'il ait été, dès l'origine, un arbre du cœur, du temps, de l'horizon et de l'année. Les conceptions de ce genre ont dû suivre en Egypte la même marche qu'ailleurs, l'arbre devenant d'abord plus ou moins saint en vertu des impressions de crainte ou de respect qu'il inspire, comme ce magnifique platane dont Xerxès institua le culte sur la route de Sardes[5]. Les arbres ont par eux -mêmes leur beauté ou leur horreur, »arboribus suus horror inest»[6]. Il n'en est pas moins vrai que les documents originaux, à l'époque historique, ne présentent presque jamais l'asht et les autres arbres sacrés de l'Egypte sous un jour aussi simple.

---

[1] Chapitre 17, l. 23 et 24.

[2] Julien, Sur la mère des dieux, 8.

[3] Macrobe, Saturnales, I, 21.

[4] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 18.

[5] Hérodote, VII, 31; cf. id., 16; LAYARD. The Monuments of Niniveh, passim; papyrus d'Orbiney, p. 17, l. 3; etc.

[6] Lucain, Pharsale, III, vers 411.

L'arbre, en raison de son ombre, était dès lors un emblème de la nuit, du froid et de l'Hadès, où les astres, les dieux et les mânes se retiraient, c'est-à-dire cachaient leurs cœurs, soit pendant la nuit, soit durant l'hiver, soit après la mort, et d'où ils sortaient en ressuscitant.

Alger, Mars 1901.

Nota. — A la page 2 (*Sphinx,* V, p. 2) du présent mémoire, la mention »ou avec jeu de mots *ha-bak*, Edfou p. 19», est à supprimer. Par contre, il convient d'ajouter à la page 9 que l'absence d'ifs en Egypte avait été signalée dans un mémoire de M. Beauvisage (Recueil de Travaux, XVIII), — à la page 20, que le dialogue des trois arbres est cité d'après l'étude de M. Maspero sur les chants égyptiens, — à la même page, qu'il y a sur l'asht un passage à noter, s'il n'est déjà connu, dans l'Edfou de M. J. de Rougé, pl. 38, — et, à la page 22, que l'arbre chaldéen d'Eridou rendait des oracles.

Etudes Coptes.

Par **Karl Piehl.**

III.[1] ⲛ̄ = ϩⲛ̄ et ϩⲛ̄ = ⲛ̄.

La grammaire copte nous apprend que la lettre ϩ a une tendance marquée soit de s'introduire soit de disparaître au début des mots, là où l'étymologie semble exiger un procédé tout opposé. Cette double particularité se fait voir surtout pour des mots d'origine grecque introduits en copte, comme p. ex. d'un côté dans ϩⲁⲣⲁ, ϩⲓⲣⲏⲛⲏ, ϩⲩⲥⲟⲥ, auprès de ἄρα, ἴσος, εἰρήνη, de l'autre côté dans ⲁⲅⲓⲟⲥ, ⲁⲙⲁ, auprès de ἅγιος, ἅμα, etc. etc.[2]. Mais elle s'est étendue de bonne heure vers d'autres parties du vocabulaire copte, comme STERN nous le montre avec sa finesse habituelle.

Cela étant, les nombreux cas où *le pluriel de l'article indéfini* ϩⲛ̄ se remplace par ⲛ̄, la forme qu'en général on regarde comme *pluriel de l'article défini,* ne doivent aucunement choquer ni étonner. Il paraît qu'on ait négligé jusqu'ici de tenir compte de cette particularité de grammaire copte, mais elle s'est revelée à mon attention dès le moment où j'ai commencé l'étude du dialecte sahidique, bien que j'aie omis de noter alors les exemples de cette propriété. En voici quelques preuves ramassées longtemps après: ⲁⲩϩⲱⲧⲃ̄ ⲛ̄ ⲛ̄ϩⲙ̄ϩⲁⲗ ϩⲛ̄(sic)ⲛ̄ⲥⲏϥⲉ = τοὺς παῖδας ἀπέκτειναν ἐν μαχαίραις

[1] Pour les articles I et II de cette série, voir *Zeitschrift* 1895 (vol. XXXIII) p. 40—43 et p. 129—132.

[2] STERN, *Koptische Grammatik*, p. 19.

(Job, I, 17). — ⲟⲩϣⲟⲥ ⲡⲉ, ⲉϥⲙⲟⲟⲛⲉ ⲛ̄ ⲛ̄ⲉⲥⲟⲟⲩ [1] »C'est un berger qui mène paître des moutons». Ici, ⲛ̄ⲉⲥⲟⲟⲩ *litt:* »les moutons» semble incorrect au premier abord, le texte n'ayant jusqu'ici mentionné aucunes bêtes de ce nom. — ⲙⲁⲧⲁⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲓⲣ [2] »confectionne des couffes!» Ici, encore, le mot déterminé par (l'article en pluriel) ⲛ̄ se rencontre sans avoir été employé plus tôt par le texte même.

Suivant mon expérience, il paraît que ce ⲛ̄, remplaçant le pluriel ϩⲛ̄ de l'article indéfini, s'emploie régulièrement après les prépositions ⲛ̄, ϩⲛ̄ et peut-être encore d'autres prépositions se terminant en -ⲛ.

Cet emploi de ⲛ̄ a sans doute été le point départ de l'introduction de *la préposition* ⲛ̄ dans un grand nombre de cas où les règles de la grammaire copte exigent la présence de la préposition ϩⲛ̄. Voici quelques exemples de ⲛ̄ employé dans un pareil rôle:

a) ⲛ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ [3], »dans ces jours-là» (= ϩⲛ̄ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲟ [4]).

b) ⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲙ̄ⲡϫⲓⲟⲟⲣⲉ [5] »An der Ueberfahrtstelle» (= ϩⲙ̄ⲡⲙⲁ ⲙ̄ⲡϫⲓⲟⲟⲣⲉ [6]).

c) (ⲉ)ⲩⲛⲟⲩⲧ ϩⲓⲟⲩⲥⲁⲛ ⲛ̄ⲟⲩⲙⲏϫⲁⲛ(ⲏ) »indem sie mahlten zusammen an(?) einer Maschine» [7], où l'éditeur allemand propose de lire plutôt ϩⲛ̄ⲟⲩⲙⲏϫⲁⲛⲏ.

d) ⲁϥⲙⲟⲣⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲟⲩⲉⲓⲛ (*Pistis Sophia,* 162, 5) »il m'a ceint de lumière», à côté de ⲁϥⲙⲟⲣⲧ ϩⲛ̄ ⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ (*Pistis Sophia,* 162, l. 11) »il m'a ceint de joie».

---

[1] Steindorff, *Kopt. Lesestücke,* p. 18, l. 17.

[2] Steindorff, *l. l.,* p. 24, l. 2.

[3] Steindorff, *Die Apokalypse des Elias,* p. 26, l. 1.

[4] Steindorff, *Die Apokalypse des Elias,* p. 25, l. 10.

[5] Steindorff, *ibid.,* p. 14, l. 4. M. Steindorff semble vouloir introduire ici ϩⲛ̄ à la place de ⲙ.

[6] Steindorff, *ibid.,* p. 12, l. 16.

[7] Steindorff, *loc. cit.* pages 34 et 35. Voir aussi p. 27, où l'auteur explique ⲧⲛ̄ⲱⲛϩⲙ̄ⲡϫⲟⲉⲓⲥ comme soudure de *deux* ϩ.

e) ⲉⲩⲉⲃⲟⲗϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲛ̄(sic)ⲙ̄ⲙ̄ⲣⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ (*Pistis Sophia* 351, l. 13) »il sera délié dans les Hauteurs des (*litt.* »dans les») liens et sceaux»; ce qui se rapproche fort bien de ϯⲛⲁⲃⲟⲗϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲙ̄ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ϩⲛ̄(sic) ⲙ̄ⲙ̄ⲣⲣⲉ ⲙⲛ̄ ⲛⲉⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ (*Pistis Sophia* 351, 11) »je vais le délivrer dans ce monde des (*litt.* »dans les») liens et sceaux.»

f) ⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲟⲩ »un jour» (PEYRON, *Lexicon,* p. 34) équivaut à ϩⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲟⲩ *(ibid.)*.

g) La préposition ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ revêt souvent, d'accord avec ces tendances, la forme ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄, p. ex. dans ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ ⲡⲉϩⲣⲟⲩϣ ⲛ̄ⲧⲃ̄ϣⲉ »par suite du poids de l'oubli» (*Pistis Sophia* 281, 24); ou dans ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ ⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ ⲛⲁⲡϫⲓⲥⲉ »à cause de la grande gloire de ceux de l'Hauteur» (*Ibid.* 199, 8); ou dans ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟϭ »à cause des grandes choses» [Ibid. 279, 24] etc. etc.

Ce penchant de remplacer la préposition ϩⲛ̄ par celle de ⲛ̄, a fini — par suite du jeu de l'analogie fausse — par aboutir à renverser la nouvelle règle et amener l'introduction de la préposition ϩⲛ̄ dans des cas où, selon la grammaire, il fallait employer simplement ⲛ̄. Voici des preuves de cette dernière particularité:

a) ⲁⲩⲗⲟ ϩⲛ̄(sic)ⲧⲉⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ »ils abandonnèrent leur foi» [*Pistis Sophia* 306, 12]; ce qui se rapproche fort à propos de ceci: ⲛ̄ⲥⲉⲗⲟ ⲛ̄(sic)ⲧⲉⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ »qu'ils abandonneut leur foi» [*Pistis Sophia* 308, 6].

b) ⲛⲟϫϥ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ϩⲛ̄(sic)ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ »le jeter dans le corps des Æons de la Justice» (*Pistis Sophia* 262, 263), où ⲛ̄(sic)ⲛ̄ⲁⲓⲱⲛ serait sans doute plus conforme à la grammaire reçue.

c) ⲉϣⲁⲩⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄(sic)ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ »ils remettent (les péchés) à l'âme »[*Pistis Sophia* 303, 3]; ce qui équivaut à ⲉϣⲁⲩⲕⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄(sic)ⲧⲉⲯⲩⲭⲏ [*Ibid.* 303, 14], ayant un sens identique à l'autre.

d) Le verbe ϫⲓ, »recevoir», se construit régulièrement avec la préposition ⲛ̄, p. ex. ⲁϥϫⲓ ⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ »il reçut les mystères de la lumière» (*Pistis Sophia* 330, 6), ce qui n'empêche point que ⲁϥϫⲓ ϩⲛ̄(sic)ⲙ̄ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙ̄ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (*Ibid.* 315, 13) ne soit presque tout aussi fréquent. Pour d'autres exemples de ϫⲓ ϩⲛ̄ ...., voir un peu partout dans *Pistis Sophia*, p. ex. 307, 10; 306, 8; 308, 17; 329, 4 *(bis)*, etc. etc. Ceci n'exclut nullement l'emploi fréquent de la construction »régulière» ϫⲓ ⲛ̄ ...., pour les mêmes textes gnostiques.

e) ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϣⲓⲛⲉ ϩⲛ̄(sic)ⲧⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ »tout homme qui cherchera la divinité» (*Pistis Sophia* 353, 6).

f) ⲉϥϣⲁⲛϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄(sic)ⲛ̄ⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲉⲧⲁⲃⲟⲗⲏ »s'il a complété les cycles des changements» (*Pistis Sophia* 335, 6), expression qui doit se rapprocher de celle-ci: ⲁⲥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄(sic)ⲛ̄ⲕⲩⲕⲗⲟⲥ ⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲉⲧⲁⲃⲟⲗⲏ »elle a accompli les cycles des changements» (*Ibid.* 327, 10).

Cela étant, une expression comme celle-ci: ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲙ̄ ⲡⲟⲩⲁ ⲡⲟⲩⲁ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲩⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ (*Pistis Sophia* 201, 16) peut signifier où »le type de chacune de leurs émanations» ou bien »le type de chaque individu dans ses manifestations», ni l'une ni l'autre traduction n'étant *à priori* indiscutablement assurée.

En résumé, il faut introduire dans la grammaire copte une règle ainsi conçue: la forme ⲛ̄ sert souvent à remplacer comme sens et emploi en sahidique la forme ϩⲛ̄, pluriel de l'article indéfini. Cet usage très fréquent a eu pour conséquence que même la *préposition* ⲛ̄, pour bien des cas, est devenue le remplaçant de la préposition ϩⲛ̄ (en achmimien ϩⲛ̄). Par suite d'effets de l'analogie fausse, la préposition ϩⲛ̄, de l'autre côté, a fini par prendre quelquefois le rôle de la préposition ⲛ̄.

Il est évident que ces faits doivent être de nature à modifier, en partie au moins, les vues qu'on a soutenues jusqu'ici par rapport à certaines prépositions coptes.

Les cymbales égyptiennes.

Par **Victor Loret.**

Il y aurait toute une intéressante monographie à écrire sur l'objet que les Egyptiens nommaient . Longtemps l'instrument avait été considéré comme un collier pourvu d'un contrepoids (Champollion, E. de Rougé, etc). Plus récemment, on y vit tantôt un fouet à manche creux muni d'une lanière de cuir formant boucle (G. Maspero), tantôt un instrument de musique (A. Erman). Depuis plusieurs années, j'avais pensé de même à un instrument de musique. J'avais classé de nombreux renseignements sur le sujet dans les notes que je réunis patiemment en vue d'une *Histoire de la musique égyptienne,* dont j'ai déjà distrait deux travaux sur les flûtes, et qui finira peut-être un jour par paraître en son entier.

La *menaït*, selon moi, ne pouvait être qu'un instrument de percussion, et je m'étais provisoirement arrêté à l'idée que le signe figurait une sorte de clochette au battant de laquelle était attaché un lien qui servait à la porter ou à la tenir suspendue au cou. J'avoue que cette idée ne me souriait que médiocrement, mais je ne voyais pour le moment aucun moyen de résoudre de façon plus satisfaisante ce difficile problème.

Or, deux notes, parues ces dernières années dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology,* viennent,

ce me semble, nous permettre de nous représenter au juste ce qu'était l'instrument . M. Towry Whyte décrit un ancien instrument de musique égyptien appartenant à la collection de M. Hilton Price[1]. Cet objet, reproduit en phototypie sur une planche accompagnant la note en question, se compose de deux lames métalliques réunies à une extrémité, séparées à l'autre et offrant à peu près, pour employer une comparaison triviale mais claire, l'aspect de nos pincettes à feu. Au bout libre de chaque branche, à la partie interne, est fixée lâchement une petite cymbale de métal. Les deux cymbales se font ainsi vis-à-vis, sont tant soit peu écartées l'une de l'autre, et il suffit, pour les faire résonner, de serrer vivement d'une pression de la main, en un endroit quelconque, les deux tiges de l'instrument. En desserrant la main, les tiges reprennent leur position normale et les cymbales se retrouvent séparées.

Cet instrument, entièrement en bronze, mesure environ trente centimètres de longueur totale; les cymbales ont environ six centimètres de diamètre. La surface extérieure des lames ou tiges est ornée de dessins, tout comme la *menaït* dans certaines représentations, et les cymbales sont décorées de cercles concentriques. L'auteur ajoute qu'un second instrument semblable, mais en mauvais état, se trouve dans la même collection, et qu'il existe des fragments d'un troisième au British Museum.

Dans une note plus récente, M. W. L. Nash décrit et représente deux instruments analogues découverts à Médinet-Habou[2]. Ces instruments sont en bois, sauf les cymbales, qui sont en bronze. Ils mesurent près de trente-sept centimètres de longueur. M. Towry Whyte considère les instru-

[1] *Egyptian musical instrument* (Proceed., XXI, pp. 143—144).

[2] *A wooden handle for small cymbals, from Egypt* (Proceed., XXII, pp. 117—118).

ments de la collection Hilton Price comme étant d'époque romaine; M. Nash estime que les siens sont d'époque copte.

En somme, tous ces instruments présentent exactement la forme de la *menaït* égyptienne. Ils n'ont pas de lien formant collier, mais un dispositif placé à l'extrémité opposée aux cymbales semble avoir été destiné à recevoir quelque cordon de suspension. Quelquefois, d'ailleurs, la *menaït* est figurée sans cordon, par exemple sur une grande stèle du Musée de Gizéh, datée du règne de Ramsès IV et publiée par M. Piehl (*Zeitschr.*, 1884, pp. 39—40). La différence la plus frappante, entre la *menaït* pharaonique et les instruments conservés en Angleterre, est que la tige de ces instruments a les deux bords parallèles, tandis que, dans la *menaït*, cette tige est plus large à l'extrémité éloignée des cymbales et forme une sorte de long triangle aigu tronqué, surmonté d'un cercle figurant une cymbale. C'est là, du reste, une différence de peu d'importance et certaines représentations, par exemple les deux bas-reliefs extraits du tombeau de Séti I et exposés l'un à Florence et l'autre au Louvre, nous offrent des *menaït* dont la tige présente deux bords parallèles [1]. Il faut tenir compte aussi de ce fait qu'entre les temps pharaoniques et l'époque romaine ou copte, de légères modifications extérieures ont pu se produire dans la forme du manche de la *menaït*. Ne trouve-t-on pas dans d'autres instruments de musique, principalement dans les harpes, des variations bien autrement caractéristiques? Maintenant que l'intérêt est éveillé sur cette question, peut-être l'un ou l'autre de nos confrères, conservateur d'un musée d'antiquités égyptiennes, remarquera-t-il dans ses vitrines quelque fragment

---

[1] Il en est ainsi du moins sur les reproductions de ces bas-reliefs données par M. Lefébure (*Miss. du Caire*, t. II, appendice, pl. I); il doit néanmoins s'être produit quelque erreur du dessinateur sur l'un au moins des bas-reliefs, car une photogravure de celui de Florence, publiée par W. Berend (*Princip. mon. du Musée égypt. de Florence*, pl. I) nous montre que, sur l'un des originaux, les bords du manche de la *menaït* dessinent un angle appréciable.

de *menaït* pharaonique en tout point semblable aux *menaït* représentées sur les bas-reliefs.

En dernier lieu, les dimensions et les proportions des instruments décrits par MM. Whyte et Nash concordent absolument avec celles des *menaït* égyptiennes; la façon dont les personnages les tiennent sur les bas-reliefs, par le milieu des tiges, répond bien à la façon dont on devait tenir les instruments de la collection Hilton Price pour les faire résonner; les rapprochements, fréquents dans les textes, de la *menaït* avec les deux espèces de sistre et , nous prouvent que les *menaït* étaient des instruments de percussion. Bref, tout concourt à nous faire considérer comme à peu près certaine l'identification que j'ai tenté d'établir entre la *menaït* et les instruments signalés dans les *Proceedings.*

On devrait donc désormais traduire le mot par »cymbales». Il y aurait lieu, toutefois, de se demander si ces cymbales montées sur double tige ne se distinguaient pas des cymbales proprement dites, tenues simplement à la main, et ne répondaient pas plutôt au κρόταλον mentionné par Hérodote (II, 60) comme instrument égyptien. De même que κρόταλον dérive d'un verbe κροτεῖν, »battre, heurter», de même le mot *menaït* semble venir de la forme simple de , μονμεν, συσσείειν, πατάσσειν, *commovere, concutere.*

J'espère avoir l'occasion d'étudier un jour la question à fond. Mais je crois bien, dès maintenant, que des recherches plus approfondies ne pourront que me confirmer dans les idées que je viens d'exposer.

Lyon, 14 mai 1901.

Le nom du Cheval sous le moyen Empire.

Par **Eugène Lefébure**.

Il y a des questions qui ne se tranchent pas d'un seul coup, celle par exemple de l'introduction du cheval en Egypte, à supposer qu'il y ait été introduit.

D'après l'opinion la plus répandue, le cheval aurait été amené aux bords du Nil par les Pasteurs; mais certains indices vont assez à l'encontre pour que M. Wiedemann[1], par exemple, reconnaisse que le fait a pu se produire »entre la douzième et la dix-huitième dynastie«.

Entre la douzième et la dix-huitième dynastie, ce peut être avant les Pasteurs; d'autant plus que différents noms propres du moyen Empire, masculins et féminins, sont identiques à la désignation habituelle du cheval, *heter*, *heter-t*, et reçoivent assez souvent le déterminatif des quadrupèdes, .

Pour échapper aux conséquences de ce fait, on est obligé de supposer assez gratuitement que le mot *heter* désigne ici, au singulier, un autre quadrupède que le cheval: il faut sous-entendre aussi, comme une sorte d'*a priori*, l'impossibilité que le cheval ait existé en Egypte à une certaine époque.

On doutera pourtant de cette impossibilité, si l'on veut bien jeter les jeux sur un petit vase brisé du moyen Empire, trouvé à Kahun par M. Flinders Petrie qui l'a publié dans *Kahun, Gurob and Hawara,* pl. XXVII, Kahun, foreign mark, XII Dynasty, 199 et 200. Les deux fragments de ce vase portent les traces de quatre animaux à jambes de cheval, galopant comme le cheval parmi des lotus, c'est-à-dire dans un paysage égyptien, et l'un d'eux a une queue (la seule queue visible sur le vase) qui est très-apparemment celle du cheval. Or quel quadrupède en Egypte a pu avoir une queue de cheval?

---

[1] Recueil de Travaux, XX, p. 137.

Comme il y a déjà un char de guerre sur la stèle chaldéenne des Vautours, qui date d'environ trente siècles avant notre ère, l'empire égyptien a pu connaître le cheval aussi bien que l'empire chaldéen. Si l'animal ne nous semble pas mentionné sous les premières dynasties, il faut se rappeler que les textes archaïques ne sont guère nombreux. Quand les textes se multiplient, c'est-à-dire à partir de la dix-huitième dynastie, non seulement le cheval y apparaît, mais il y apparaît déjà avec un rôle parfois mythologique, indice qui ne laisse pas d'avoir son importance.

Ainsi Aménophis III comparé aux dieux, à Karnak, est »un marcheur comme le disque, un coureur rapide, une étoile d'or quand il s'élance à cheval (ou en char), enfonçant les frontières des noirs», [1]. (Le mot *seshet* contient une allusion qu'il serait trop long d'expliquer, mais qui renforce curieusement l'assimilation du roi à un astre.)

D'autre part, Séti I est »un roi apparaissant à cheval (ou en char) comme le fils d'Isis, un puissant archer comme Mentu»,
[2].

Il est presque inutile de rappeler ici le passage bien connu de Plutarque sur Horus et le cheval. Dans tous les cas, le texte de Séti I affirmera l'ancienneté de cette tradition, de même que le cheval du vase trouvé à Kahun pourrait, en quelque sorte, servir de déterminatif aux noms propres *heter* ou *heter-t* du moyen Empire.

Alger, 19 Juin 1901.

---

[1] Denkmaeler, III, pl. 73.
[2] CHAMPOLLION, Notices, II, p. 76.

Bemerkungen zum Text der Sapientia Salomonis (ed. Lagarde).

Von

Wilhelm Spiegelberg.

Die folgenden Ausführungen sollen kurze Bemerkungen[1] — teils Ergänzungen teils Correcturen und Conjecturen — zu dem von *Lagarde* so vortrefflich herausgegebenen Texte bringen. Nur wo für den Kenner des Koptischen eine nähere Begründung notwendig erschien, ist diese von mir gegeben worden

3/3 Ergänze ⲁⲩⲱ[ⲧϭⲓⲛ]ⲃⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲛ = καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία.

3/11 Ergänze ⲡⲉⲧ[ⲥⲱϣ]ⲛⲧⲥⲟⲫⲓⲁ ⲙⲛ ⲧⲉⲥⲃⲱ = σοφίαν καὶ παιδείαν ὁ ἐξουθενῶν.

4/5 ⲉⲙⲡⲉϥⲡ[ⲱϩ] ⲉⲧⲟⲙϥ ἄωρος εἰς βρῶσιν kopt. »indem sie (sc. die Frucht ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ) nicht dahin gelangt ist, um sie zu essen».

4/6 verbessere ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟⲟⲩ (sic).

4/10 verbessere ⲁⲩⲟⲩⲁϣϥ (sic). Sowohl der Parallelismus mit dem folg. ⲁⲩⲡⲟⲟⲛⲉϥ ⲉⲃⲟⲗ wie der Sinn des ἠγαπήθη verlangt die Conjectur »er ist geliebt worden». ⲁϥⲟⲩⲁϣϥ würde heissen »er (sc. Gott) hat ihn geliebt».

4/19 In der Ergänzung ⲥⲉⲛⲁ[ϣⲏϥ ϣ]ⲁ verbessere ϣⲱϥ Beim Futurum ist das Qualitativum nicht möglich.

6/25 Ergänze vielleicht ⲡⲉⲕⲣⲟ[ϥ ⲉⲧϩ]ⲟⲟⲩ = φθόνῳ τετηκότι was freilich keine genaue Übertragung sein würde.

7/8 ⲙⲡⲓⲉⲛ ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲙⲁⲟ ⲛⲙⲙⲁⲥ ⲛⲑⲉ ⲛⲟⲩⲗⲁⲁⲩ = καὶ πλοῦτον οὐδὲν ἡγησάμην ἐν συγκρίσει αὐτῆς.

Aus dieser Stelle hat *Peyron* (S. 36) die Bedtg »aestimare» für ⲉⲛ erschlossen, und doch stimmt abgesehen von dem Bedeutungsübergang »ducere»[2] zu »aestimare» die Schreibung ⲉⲛ in

---

[1] Einige Textbemerkungen, die hier nicht aufgenommen sind, gab bereits Stern im *Litteraturblatt für orientalische Philologie* I S. 203.

[2] Er könnte dem griech. ἡγεῖσθαι nachgebildet sein.

einem guten sahidischen Texte[1] statt ⲛ̄ bedenklich. Man darf daher wohl die Frage aufwerfen, ob nicht statt ⲉⲛ hier ⲉⲡ zu lesen ist, die Constructusform von ⲱⲡ, welches die Bedeutung »schätzen» an vielen Stellen hat. Ich verweise dabei einerseits auf Peyron unter ⲱⲡ und ⲉⲡ, andrerseits auf unseren Text 4/4. 5. 3/17. 9/6.

11/4 statt ⲟⲩⲧⲁⲗϭ[ⲉ] lies ⲟⲩⲧⲁⲗϭ[ⲟ].

Zu 11/27 Eigentümlich ist hier und 15/2 ⲡⲱⲕ statt ⲡⲟⲩⲕ. Dieses ⲱ im Plural des absoluten Possessivpronomens ist auch sonst nachzuweisen, so bei *Robinson:* Apocr I/31 (cf. S. 189) in ⲡⲱⲛ statt ⲡⲟⲩⲛ.

12/18 verbessere ϩⲛⲟⲩϩⲁⲕ ἐν ἐπιεικείᾳ, wenigstens kenne ich kein Beispiel, wo bei dem ⲛ̄ der Art und Weise das folgende Substantiv durch das Indefinitum ⲟⲩ bestimmt ist, während das bei ϩⲛ die Regel ist.

12/24 ⲙⲡⲟⲩⲉⲓ ist wohl durch die zu erwartende sahidische Form ⲙⲡⲟⲩⲉ zu ersetzen.

12/27 verbessere ⲛ[ⲉⲛ]ⲧⲁⲩⲙⲉⲉⲩⲉ (sic).

13/5 So ist der Text nicht in Ordnung, denn ⲧⲛⲟϭ kann nicht μέγεθος heissen. Ich denke vor ⲙⲛⲧ ist ein gleiches ⲙⲛⲧ ausgefallen, ein leicht erklärlicher Fehler. Dann erhält man ⲉⲩⲧⲟⲛ[ⲧⲛⲅ]ⲁⲣ ⲉⲡⲁⲛⲁⲓ ⲙⲛ ⲧⲙⲛⲧⲛⲟϭ ⲙⲡⲣ[ⲉϥ]ⲥⲱⲛⲧ »denn wenn man die Schönheit mit der Grösse des Schöpfers vergleicht».

14/3 verbessere ⲉⲥⲟⲣϫ (sic).

14/5 verbessere [ⲛⲟⲩⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧ]ⲟⲛ (sic).

14/6 verbessere [ⲙⲡⲉϫ]ⲡⲟ (sic).

14/16 ist wohl die sahid. Form ⲉⲩϩⲁⲣⲉϩ (sic) herzustellen.

14/20 würde ich nach dem Griechischen ⲛⲧⲁⲩⲧⲁⲉⲓⲟϥ »welchen sie geehrt haben» (τιμηθέντα) herstellen.

14/27 In ⲡϣⲙϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲉⲓⲇⲱⲗⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛϩⲛ ϣⲟⲩⲧⲁⲩⲉ ⲣⲓⲛⲟⲩ[2] ⲁⲛ fehlt am Schluss die Copula ⲡⲉ. Zu übersetzen ist »denn der Kultus der Götzen, deren Namen nicht genannt zu werden verdienen» = »ἡ γὰρ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία».

15/2 Verbessere ⲙⲡⲉⲕⲁ[ⲙⲁ]ϩⲧⲉ. Wie auch aus Z. 3 hervorgeht ist der Infinitiv ⲁⲙⲁϩⲧⲉ männlich wie alle Infinitive des Koptischen.

---

[1] Freilich ist unser Text, wie aus S. 101, Anm. 1 hervorgeht, nicht durchaus correct.

[2] Zu ⲣⲓⲛ vgl, Maspero: Recueil de travaux XV S. 190 und Guidi: Rend. c. Lincei 1887 S. 73. – Zu der Kstr. von ϣⲟⲩ s. Lemm: Kleine Koptische Studien XVIII S. 108 ff.

15/7 Verbessere ⲡⲉⲧⲣ̄ϩⲱⲃ[ϫⲉ ⲉⲣⲟ]ⲟⲩ, denn ⲣ̄ϩⲱⲃ wird stets mit ⲉ konstruiert, so auch in unserem Text 8/5. 6.

15/1 Dem griech. Text dürfte die Ergänzung ⲉ[ⲕⲣ̄ϩⲙⲙ]ⲉ besser entsprechen, denn ⲥⲙⲓⲛⲉ giebt διοικᾶν nur sehr ungenau wieder, während ⲣ̄ϩⲙ̄ⲙⲉ in unserem Text z. B 9/3, 12/15 διέπειν also einem Synonym von διοικᾶν entspricht.

15/13 verbessere ⲉϩⲟⲩ[ⲟ ⲉⲟⲩⲟ]ⲛ ⲛⲓⲙ.

16/7 verbessere ⲛ[ⲁⲩ ⲉⲣⲟ]ϥ.

15/16 ⲟⲉⲟⲩⲱϣⲧ st. ⲥⲉⲟⲩⲱϣⲧ ist Druckfehler.

15/17 verbessere auf Grund des Griechischen und auch wegen des Sinnes ⲡⲉϥⲥⲙⲟⲩ. [sic]

16/13 Ergänze ⲉⲕϫⲓ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉ'ⲙ[ⲡ]ⲩⲗⲏ[ⲛⲁⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲉⲕ]ⲉⲓⲛⲉ ⲉϩⲣ[ⲁⲓ ⲟⲛ] = καὶ κατάγεις εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγεις.

16/15 Verbessere [ⲉⲣⲃⲟⲗ] ⲉⲛⲉⲕϭⲓϫ. Die Ergänzung [ⲉⲡⲱⲧ]ⲉ ist nicht statthaft da ⲡⲱⲧ »fliehen» mit ⲉⲃⲟⲗ ⲛ, ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ, ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁ construiert wird.

16/19 lies ⲧⲙⲏⲧⲉ [sic] ohne ⲉ.

17/1 ⲡⲉⲯⲩⲭⲡ st. ⲡⲉⲯⲩⲭⲏ ist Druckfehler.

17/5 Ergänze etwa ⲧⲕⲉϭⲟⲙ ⲙⲡⲕⲱϩⲧ ⲙ̄[ⲡⲉϥϣ ⲣ̄ⲟⲩⲟ]ⲉⲓⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ auch die Kraft des Feuers konnte über sie nicht leuchten».

17/6 zwischen ⲉⲃⲟⲗ und ⲛ̄ϭⲓ fehlt wohl nur das ⲡⲉ des Imperfectum.

17/8 verbessere ⲛ̄ϩⲛ̄ϩⲟⲧⲉ (= ⲛ̄ϩⲉⲛϩⲟⲧⲉ)[1]

17/16 Ergänze ⲉϥⲥⲱ[ⲕ ⲛ̄ϩⲉⲛ]ⲛⲟϭ ⲛⲱⲛⲉ.

---

[1] Die Hs. schreibt neben dem correcten ϩⲉⲛ sehr häufig ϩⲛ für den Plural des unbestimmten Artikels.

La plus vieille Egypte.

II.

Les monuments commémoratifs du Sed à Hiéraconpolis.

L'examen des monuments principaux d'Hiéraconpolis — j'entends ici les massues décorées de bas-reliefs et les »Palettes»[1] — révèle des analogies assez frappantes avec des monuments de la période classique pour qu'il importe de les signaler sans tarder plus qu'il ne convient. Je reviendrai ultérieurement sur la grande Palette dite de *Narmer*, sur laquelle on peut se contenter provisoirement des études déjà parues. Non moins intéressante est la massue du même roi, qui n'a encore été décrite que très-sommairement dans le tome Ier d'Hiéraconpolis. Les recherches que j'ai été amené à faire ayant pris une extension que je ne prévoyais pas au début, j'ai été amené à choisir entre deux partis: différer encore, assez longtemps peut-être, les résultats définitifs, avec comparaisons et commentaires détaillés, ou donner dès à présent, sous une forme extrêmement condensée, les points principaux qui me paraissaient à signaler. Il m'a paru que le second parti était celui qui pouvait être le plus utile, dans un ordre de recherches où il s'agit de ne pas laisser perdre trop de temps entre la constatation d'un fait et sa publication. Le lecteur voudra donc bien me pardonner la manière très brève, très absolue en ses termes apparents, où j'ai résumé mes remarques. Les preuves ou les arguments de détail viendront plus tard, s'il y a lieu.

I.

Les scènes figurées sur la Massue dite de Nar-Mer (reproduite à la planche XXVI de l'ouvrage de Quibell) ne représentent pas, comme on l'a interprété jusqu'ici, une scène de nature

---

[1] M. Heuzey a publié dès 1890 dans la Revue archéologique (p. 155 et 384) le premier fragment de la série des Palettes. Il a complété ce précieux monument, que possède le Musée du Louvre, par deux autres fragments du British Museum, et a communiqué cette découverte, à l'Académie des Inscriptions, en les rapprochant des Palettes d'Hiéraconpolis (*Comptes rendus*, 1899, p. 62—68, avec 4 planches).

belliqueuse, ni une scène historique, ni d'une manière générale la reproduction d'un fait épisodique et politique qui se serait passé à un moment donné. C'est, en abrégé conventionnel, la figuration ordinaire, traditionelle, d'un acte religieux. C'est la fête du *Sed* qui y est représentée. Membre à membre, on en retrouve les différents détails, soit dans les bas-reliefs du temple d'Abou-Sir publiés l'an dernier dans la Zeitschrift (c'est-à-dire sur un monument de la Ve Dynastie), soit dans les fragments du Festival Hall d'Osorkon publiés par Naville. Il y a donc un rituel constant d'Hiéraconpolis à Bubastis. Les cérémonies de Bubastis, comme l'avait si bien établi Naville, avaient déjà leur réplique à Soleb sous la XVIIIe Dynastie; les fouilles d'Abou-Sir nous ont montré, il y a deux ans, la surprenante antiquité de ce cérémonial, en le reculant jusqu'à la période memphite; le voici qui se retrouve maintenant, presque sans changement, à une période plus ancienne encore, celle que l'on appelle jusqu'à nouvel ordre la période thinite.

Me bornant à donner, ainsi que je l'ai dit, un exposé très abrégé, je vais, pour les points de contact entre les trois monuments d'Hiéraconpolis, d'Abou-Sir et de Bubastis, seulement indiquer les points essentiels. Le lecteur n'aura qu'à se reporter aux planches de l'ouvrage de Quibell, de celui de Naville, et aux trop rares fragments d'Abou-Sir que l'on a consenti depuis trois ans à nous laisser voir[1].

A. Porte-Éventails de l'escorte du Roi: les mêmes dans les trois monuments. (Ils figurent d'ailleurs encore dans d'autres fragments d'Hieraconpolis.)

B. Les quatre insignes des nomes (?) ou des tribus fondamentales de la première monarchie. Même remarque.

C. Le costume du Roi assis sur le trône du Sed. Le même dans les fragments publiés d'Abou-Sir et ceux d'Osorkon.

D. L'homme dans un palanquin n'est pas, comme on le supposait, un captif, un vaincu, un prince étranger. Je note la réplique de ce thème dans les fragments publiés d'Abou-Sir. C'est l'arrivée pour les fêtes des *Sontou Mosou*. A Abou-Sir, on les voit arriver portés dans des palanquins identiques à celui-ci. Les gens qui viennent derrière ne sont pas non plus des étrangers; ce sont les *saou*, correspondant aux différentes classes de nobles et de prêtres que l'on voit arriver sur le monument d'Osorkon, où il y avait plus de place pour les figurer en détail.

E. Parmi les prêtres ou nobles qui figurent en première ligne dans les scènes du Sed d'époque classique, on remarque que le *Sam* et le *Samir* ont un rôle prépondérant. Je me borne à renvoyer aux planches pour la démonstration du fait à Abou-

---

[1] Ils ont paru dans la Zeitschrift t. XXXVII, p. 4 et pl. I.

Sir et à Bubastis. Ils sont un des éléments essentiels, un de ceux qu'on ne peut supprimer d'une représentation du Sed, si abrégée soit-elle. Il y avait lieu de rechercher si on ne les trouverait pas à Hiéraconpolis. Ce que l'on trouve, ce sont deux personnages qui ont exactement le rôle, le costume et les accessoires, l'un du Sam, l'autre du Samir dans les fétes du Sed, mais qui ont des noms tout différents. Ce sont cependant des personnages dont le rôle à Hiéraconpolis est certainement fixe et traditionnel, puisqu'on les retrouve sur les autres monuments du même groupe, tels que la massue du Roi , et la célèbre »Palette» dite de Nar-Mer.

F. Le premier s'appelle . On a eu tort d'y voir une femme. L'examen avec verre grossissant des épreuves photographiques montre que c'est un prêtre ayant tous les attributs caractéristiques du *Sam*; 1°) la peau de panthère tenue par la main repliée sur le corps d'après le geste traditionnel 2°) la perruque à longues tresses tombant bas 3°) l'ornement placé sur le cou avec les deux entrémités retombant en avant. Pour en citer une réplique concluante entre cent autres, je prie le lecteur de comparer simplement le de la Palette d'Hiéraconpolis avec le *Sam* d'une scène de Sacrifice Funéraire, empruntée à une tombe de Beni-Hasan et récemment publiée par Griffith dans son tome IV de Beni-Hassan (planche XVI).

Le fait certain est donc que ce prêtre est l'équivalent du *Sam* à Hiéraconpolis. Son nom doit se lire *Tati* ou *Tata*. J'hésite encore sur ce qu'il signifie exactement. En écartant le sens donné par Brugsch de *l'Ecrivain,* celui de le *Serf*, qui n'est guère satisfaisant, on peut songer à le *Guide*, le *Conducteur*. Je proposerai cependant, mais d'une manière très-dubitative, en attendant que j'aie plus d'exemples sur des points si nouveaux, d'y voir un dérivé de *tata*, le *frappeur*. *l'assommeur,* dont les fonctions étaient au début celles du *Sam* primitif, telles qu'on les voit par exemple, dans le dépècement du bœuf à Abou-Sir. Le était peut-être le nom local du prêtre de l'Epervier, correspondant à l' de Latopolis.

G. Le second serviteur, qui correspond aux *Samirou* de l'époque classique ( ), des bas-reliefs d'Abou-Sir et de Bubastis, porte un titre nouveau en apparence. Des recherches

que j'ai faites, j'espère pouvoir tirer la démonstration que le groupe équivaut à . Je ne puis donner la série des déductions qui ne saurait être probante qu'à la condition d'être intégrale, et elle est fort longue. Si ce résultat est admis, on trouvera satisfaisant d'y retrouver le parallélisme, constant en archéologie, des deux titres de et de .

II.

A. Les scènes ou fragments de scènes provenant des »Palettes» d'Hiéraconpolis ou d'Abydos montrent des oiseaux suspendus par une corde aux perchoirs d'emblèmes divins et guerriers de la vieille Egypte. Une réplique fort instructive précise leur sens. Elle figure dans un fragment publié par *Legge* dans le dernier numéro des P. S. B. A. de l'année 1900. Cette fois, ce sont des hommes que l'Epervier, muni de bras, maintient ligottés à la corde. D'autre part, l'oiseau (huppe?) se retrouve, avec les grands traits de ressemblance, au-dessus d'hommes mis en déroute par les Egyptiens dans une autre partie des fragments réunis par *Legge*. Le tout donne deux équivalences assez claires. Ce sont des noms de tribus ou de peuples vaincus par le Roi d'Egypte. Tantôt ils sont désignés par le terme général des *Rokhitou* que j'étudierai ultérieurement, tantôt les noms spéciaux sont figurés. Je préfère réserver encore les assimilations que j'aurai à proposer pour les noms figurés par ces oiseaux, l'important étant de proposer le plus tôt possible le principe d'interprétation, quitte à en différer les applications de détail.

B. Les défilés d'animaux figurés dans les fragments d'Hiéraconpolis se rattachent, sauf exception, au même système graphique. Ce ne sont pas des bêtes prises à la chasse. Ces animaux sont tantôt surmontés d'un Epervier, tantôt figurés comme traînés à la suite d'un Scorpion, tantôt aboutissent aux deux animaux fantastiques maintenus par un Egyptien. Ils équivalent, en tous ces cas, à des désignations nominatives de peuples ennemis de l'Egypte, vaincus par l'Epervier (celui-ci figuré soit directement, soit sous la forme symbolique d'une de ses manifestations) et ils concourent à rendre finalement en plusieurs thèmes l'action *Sam* faite par le Roi. Le Roi exprime ainsi l'union des deux rives, des deux terres, des deux Egyptes, avec leurs dépendances mondiales à l'Est et à l'Ouest, jusqu'aux confins du monde de ce temps-là, et avec les étrangers qu'elles contiennent. C'est peut-être de ces représentations de peuples ennemis sous forme de leurs animaux patronymiques que l'Egypte

classique a tiré, sous forme déjà adoucie et légendaire, la version bien connue des Partisans de Set qui se réfugièrent dans des corps de gazelles et autres animaux.

C. On est donc amené à considérer le Scorpion comme la figuration d'une des manifestations, ou plus exactement comme l'expression graphique d'une des épithètes caractéristiques de l'Epervier d'Hiéraconpolis. C'est ce que paraissent confirmer toutes les images ou amulettes votives de scorpion que l'on peut voir dans les planches déjà publiées dans le tome Ier de *Quibell*[1]. Ni le calendrier d'Esnèh (colonne 5, cf. Brugsch, D. Géo. p. 355) ni Strabon ne fournissent d'éclaircissements précis sur les épithètes des dieux d' Ἱερακώνπολις, mais j'ai déjà signalé la mention d'un culte d'un [hiéroglyphes] mentionné à Beni-Hassan, juste après la dignité de Gardien de N'khabit, et l'invocation au Replié ou *Khobdjou*, dans les Pyramides, venant aussi après l'invocation à l'Epervier. Le tout me paraît conduire à une probabilité croissante en faveur d'une lecture phonétique du Scorpion, lecture qui serait *Khobdjou* ou *Khobti*, le *Replié*, et qui s'exprimerait par le Scorpion recourbé, tel qu'on le voit en effet, soit dans les amulettes d'Hiéraconpolis, soit sur la massue votive du Roi-Scorpion. Ce serait l'épithète locale de l'Oiseau sacré de Nakhnit.

D. Cette lecture expliquerait l'orthographe de Beni-Hasan comme un cas de ces lectures en *-ti* par réduplication du signe lecture dont [hiéroglyphes] *nibti*, [hiéroglyphes] *routi*, etc. sont des exemples admis. Elle ferait lire de même façon le nom du Roi dit »Roi Scorpion» d'une des massues de Hiéraconpolis. Je n'entamerai pas ici l'examen des raisons qui m'engagent à lire le nom de ce roi *Khobti* pour la prononciation qu'il a dû avoir à cette époque-là. Je me bornerai à dire aujourd'hui qu'au signe [hiéroglyphe] semble bien se rattacher une prononciation *khob*, et que, joint au Scorpion (qui le redouble phonétiquement), il donne, suivant le système d'écriture du temps, une valeur totale *khobti*. C'est tout ce que l'on me permettra de dire d'un système dont je dois donner incessament les arguments, et que — j'insiste sur ce point — je ne prétends nullement présenter avec pleine certitude. Le point qui me paraît d'autre part beaucoup plus sûr, et que je présente définitivement, c'est que le groupe a été lu *Qobouh* par les contemporains de Seti Ier, lors de la rédaction de la table de Abydos. Le Roi de la massue d'Hiéraconpolis est donc le [hiéroglyphes] classé par les chronologies à la fin de la Ière Dynastie et je renvoie provisoirement, pour la démonstra-

[1] C'est un mode d'expression équivalant au poisson *ahi* signalé récemment par Naville.

tion abrégée, à la lecture qui j'ai faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres[1]. Une autre plus détaillée sera donnée d'ici peu, avec les preuves que comporte un tel sujet.

E. L'assimilation, proposée à trois ou quatre reprises depuis deux ans, du Roi avec Qobouh est naturellement inconciliable avec ce qui précède. Je dois dire qu'elle m'avait paru dès le début inadmissible. Divers moyens ont été tentés pour l'établir. Le plus spécieux consiste à voir dans le signe , accolé au nom royal , sur un fragment d'Abydos, l'origine d'une lecture fautive , groupe qui exprimerait lui-méme, suivant le vieux système graphique, le pluriel . D'où, finalement , puis . L'examen que j'ai fait des monuments ne m'a pas paru permettre d'accepter aucun des points de cette démonstration. Un seul fait suffirait d'ailleurs à l'infirmer: celui que les signes où on croit retrouver une origine de la lecture Qobhou (déformée ou non en cours de route), ne fait pas partie du protocole royal, mais sont des indications de titulature privée, se rapportant aux fonctionnaires ou aux services attachés au culte funéraire du roi. Je donnerai dans un prochain article les raisons de détail qui m'engagent à voir de cette manière et je terminerai cette série de brèves remarques par deux dernières, portant sur des questions de lecture.

F. Le groupe a suggéré une lecture qui serait fondée sur la prononciation effective des deux animaux divins, et qui serait: Seigneur de Bouto et d'El-Kab[2]. L'ensemble des textes religieux de différentes époques prouve cette lecture d'une manière que je regarde comme définitive au point de vue de la prononciation comme au point de vue du sens. C'est une des formes si nombreuses de l'expression bipartite de l'Egypte, et il est étonnant que nous ayons mis si longtemps à l'identifier avec les tournures analogues que l'on retrouve à tout moment. Le Maître de la déesse N'khabit, le Maître de la déesse Ouadzit sont des expressions conformes au reste de la terminologie qui exprime les rapports de la Royauté avec les dieux nationaux; et le système graphique qui surmonte le d'un nom de déesse, et qui, par conséquent, fait précéder le nom commun du nom divin, n'est qu'une application d'une règle commune en égyptien à tous les noms théophores ou à tous les noms où entre en

[1] Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions; séance du 12 Avril 1901.
[2] Wiedemann, *P. S. B. A.* XX, p. 117.

composition soit un nom soit un surnom divin[1]. Il n'est pas encore question d'y voir, avant le premier empire thébain, un nom spécial devant comporter avec lui une nouvelle épithète. Comme l'a excellemment établi Naville[2], il n'est devenu que tardivement le début de la seconde partie du . Au temps de Khoufou, il se confond encore avec celui de , et l'on notera certainement, en passant, ce nouveau point de détail où la soudure se fait entre la vieille Egypte d'Hiéraconpolis et celle de l'époque classique. Pour ne pas insister d'avantage sur le nom de , je ferai remarquer enfin que l'interprétation: *Déesse de N'khabit et Déesse de Bouto* confirme l' équivalence constatée par Naville entre l'emploi de ce titre et l'usage du sous le Nouvel Empire. Mieux que la lecture *Nebti,* elle rend compte de l'échange avec et , échange où chacune des a son doublet tout indiqué dans l'un des animaux divins patronymiques d'une des deux Egyptes.

G. Les scènes de Hiéraconpolis ne sont illustrées que de très brèves légendes, sous forme d'indications réduites au minimum de longueur. Les signes qui les composent, soit dans les noms royaux, soit ailleurs, sont en partie nouveaux. Je ne crois pas que l'on en doive conclure ni que l'écriture en soit encore dans la période des tâtonnements et des moyens d'expression rudimentaires, ni encore moins que le système général de cette écriture obéisse à des lois d'expression différente de l'écriture égyptienne d'époque classique. Une moitié sont des signes égyptiens ordinaires. Pour le reste, il y a simplement là, d'une part, des signes qui sont morts ou se sont affaiblis dans la suite — fait dont on a des séries d'équivalents entre la IV[e] et la XXVI[e] Dynastie; on a, de l'autre, des signes dont la valeur fixe, définitive, a persisté sans altération à dater de là, ou bien des signes dont la valeur syllabique a évolué vers la valeur alphabétique. Dans la première classe, par exemple, le , dans la seconde le , le , le etc. L'ensemble du corps d'écriture nous montre donc des signes en voie de formation, et se dégageant déjà de l'image pure; d'autres arrivés à leur pleine valeur phonétique, d'autres semblant enfin sur le point de disparaître, puisque nous ne les retrouvons plus, lorsque nous les recherchons sur les monuments les plus anciens de la période classique, ceux de la fin de la III[e]

[1] C'est une des raisons qui m'ont fait écarter, dès le début, la possibilité d'une lecture *Ouôn Selkit* pour le "Roi Scorpion".

[2] Æ. Z. 1898, p. 133 et Recueil XXI p. 109.

Dyn. Mais cet ensemble de faits, ce n'est pas là autre chose, après tout, que ce que l'on constate dans toute l'histoire de l'écriture égyptienne; cette écriture n'a jamais été, comme on se le figurait jadis, une chose rigide, inanimée; c'est un organisme toujours en évolution, toujours en voie de formations et d'éliminations, de décomposition et de recomposition. Les textes de début de la période classique, dont je viens de parler, ceux des tombeaux *d'Amten*, de *Sokarkhabiou*, de *Hosi*, nous montrent tous ces mêmes phénomènes en pleine activité. Et ici encore, le raccord se fait entre Hiéraconpolis et le vieux fonds memphite. Ces signes inconnus en apparence d'Hiéraconpolis, on les retrouvera peut-être tous un jour; déjà quelques-uns, en tous cas, se déchiffrent en examinant avec soin les vieux textes classiques. Ce sont donc les dernières traces d'une série de signes faisant place *graduellement* à de nouveaux équivalents, exactement comme plus tard, à la V[e] Dyn., nous verrons remplacer un bon nombre des signes encore employés par Amten ou ses contemporains. En voici un exemple final. On remarque sur la massue du Roi Narmer, en haut et à droite du naos, un groupe que l'on prend ordinairement pour une représentation pictographique d'une scène de chasse. D'après la nature des indications écrites sur les monuments d'Hiéraconpolis, j'avais pensé qu'il devait y avoir plutôt une annotation descriptive de la scène écrite en signes d'écriture. Le premier signe que j'ai cherché à identifier a été [signe]. C'est un signe, qui se prononce *shonit* et on le retrouve encore avec cette valeur et dessiné de la même façon à la ligne 672 de la Pyramide de Pepi II. Reste à lire les deux animaux enfermés à l'intérieur du *shonit*. Me fondant sur les scènes d'Abousir, j'avais d'abord cherché à y lire soit *Souton mosou* soit un équivalent rationnel se rapportant à l'arrivée du Palanquin. Mais je ne suis arrivé encore qu'à des probabilités et j'ai préféré indiquer le résultat provisoire de mon essai de lecture, sans plus tarder, la question de méthode étant ce qui importe en l'espèce. Le groupe est un groupe de signes d'écriture et non une scène de bas-relief, voilà l'essentiel. Le premier signe est, je crois, *shonit*: c'est déjà un point acquis qui peut avoir son utilité.

(À suivre).

George Foucart.

Bordeaux, Avril 1901.

LEPSIUS, R., Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien herausgegeben und erläutert. Text herausgegeben von EDOUARD NAVILLE. Unter Mitwirkung von Ludwig Borchardt bearbeitet von Kurt Sethe. Dritter Band: Theben. Leipzig, Hinrichs 1900. Prix: *48 Marcs.*

Ce volume, comprenant 308 pages autographiées in-4°, fournit un supplément très-important aux *Denkmäler*, dont il complète notablement les données et les textes hiéroglyphiques. Selon le titre de l'ouvrage, on pourrait peut-être croire que M. Naville porte la responsabilité des modifications et altérations — voir même des *additions* — apportées au manuscrit primitif de Lepsius. Mais il n'en est rien. Les traces de l'esprit de coterie qui s'accusent un peu partout dans ce volume annoncent nettement que l'éditeur responsable dans ce cas appartient à l'école formée par le titulaire actuel de la chaire de Lepsius. En effet le nom de M. Erman, bien que complétement inconnu parmi ceux d'éditeurs d'inscriptions copiées à Thèbes, figure (p. 305, n. 1) de préférence à ceux d'égyptologues qui ont passé des mois ou des années à étudier et copier les documents relevés sur les murailles des tombeaux et des temples de la célèbre ville aux cent portes. A la même fois qu'Erman ainsi est cité pour une bagatelle qui représente un travail de quelques heures au plus, le nom de Brugsch semble être méthodiquement proscrit; le seul cas où nous ayons rencontré ici le nom de Brugsch, c'est justement à propos de la dite copie d'Erman[1] insérée dans le *Thesaurus:* le nom du plus grand égyptologue depuis Champollion se voit donc traiter comme un accessoire insignifiant auprès de celui de M. Erman. Ceci passe tout ce qui raisonnablement peut se supporter.

L'ouvrage de Brugsch intitulé »Recueil de Monuments égyptiens (I, II), qui contient une masse de documents plus ou moins vastes et relatifs à Thèbes, a été absolument ignoré par le jeune berlinois chargé de la »Bearbeitung» du manuscrit de

---

[1] BRUGSCH (*Thesaurus* V, 1141) a publié encore une autre copie due à Erman. Mais cette dernière est fautive sur un point important. Le nom de localité [hiéroglyphes] qu'a lu M. Erman, doit plutôt se lire [hiéroglyphes] [PIEHL, *Inscriptions Hiéroglyphiques,* pl. C. l. 1].

Lepsius. Pour donner des preuves de l'impudence de cet ostracisme téméraire, je renvoie p. ex. à la page 52 du présent ouvrage qui se complète remarquablement, quant aux blocs d'Aménophis IV relevés dans le pylone IX de Karnak, à l'aide du vol. II, pl. LVII du »Recueil» de Brugsch. — Page 94 B, (dédication offerte par Ramsès II à son grand'père Ramsès I) se voit identiquement reproduit dans »Recueil» II, pl. LII, 5. — Page 230 (texte de *Biban el Hagi Hamed*) a été mieux reproduit dans »Recueil», II, pl. LXIII. — De même, page 234, deux bouts de textes, mieux reproduits dans le »Recueil» (II, LXIV) — Page 249 doit se rapprocher de »Recueil» II, pl. LXV, 6. — Page 283 (texte relatif à *Rennut*) se voit déjà dans »Recueil» (II, pl. LXVII). Le qualificatif *nebt àχut*, »maîtresse de l'horizon» que confère, d'accord avec Brugsch, le texte à *Rennut*, se lit selon M. Sethe [hieroglyphs], lecture inadmissible. Même en admettant dans ce cas la lecture *neb šent,* »maîtresse du grenier», comme exacte, il faut corriger ici l'éditeur de Lepsius.

»Monuments de l'Egypte», autre ouvrage de Brugsch, aurait dû aussi être cité par M. Sethe, surtout à propos de la page 135 (représentations astronomiques du Ramesséum); ici l'éditeur s'est borné à citer *Denkmäler* III, 170 171. Il est peut-être bon de reproduire, à cette occasion. les paroles de Brugsch (*loc. cit.*, texte, p. 6) à ce sujet. Les voici: »Notre copie, après comparée avec celle reproduite dans la publication du grand ouvrage de l'expédition prussienne (voy. Abtheilung III Bl. 170 et 171) diffère de cette dernière non seulement pour des variantes de lectures hiéroglyphiques, mais aussi quant à quelques figures et dans l'arrangement de groupes d'étoiles. C'est pourquoi nous avons jugé utile de mettre au jour notre copie prise à Thèbes en 1853, où nous étions au courant des résultats que M. Lepsius a fournis de la composition de ce tableau dans sa chronologie des Egyptiens.»

Le *Thesaurus* de Brugsch, qui est indispensable à l'étude des monuments des deux rives de Thèbes, a été absolument écarté par M. Sethe qui ne daigne le mentionner que pour citer le nom de son maître Erman à propos d'une petite copie peu complète faite par celui-ci.

L'effronterie qu'a manifestée M. Sethe à l'endroit de Brugsch, il la déploie avec un désinvolture imperturbable vis-à-vis de beaucoup d'autres égyptologues, qui se voient traités de non-existants par ce jeune homme dont l'insolence prête à rire. Chaque homme compétent a pu apprécier l'utilité de l'ouvrage de Naville intitulé »La litanie du soleil», où ce savant a fourni une édition raisonnée et critique d'un long texte religieux conservé dans les Tombeaux des Rois de Thèbes. M. Sethe fait semblant de ne pas connaître l'existence de cette publication, arrogance

qui se châtie soi-même promptement, page 196 du présent ouvrage nous donnant, d'après le tombeau de Ramsès IV, un dieu impossible, jusqu'ici inconnu [hiéroglyphes], qui plutôt est à lire [hiéroglyphes] [NAVILLE, *Litanie*, p. 72; pl. XXXIX, l. 78].

La belle publication faite par M. Loret d'après »la tombe de *Chāmḥāt*» (*Miss. fr.* I, p. 113 et suiv.), n'est pas mentionnée d'un seul mot à propos des observations énoncées (p. 283) sur ce »Privatgrab», — pas plus que l'admirable ouvrage de Dümichen n'est cité lors de la description (p. 244, 245) consacrée au sépulcre de *Petemenophis.*

Dans ces circonstances, il est »presque» logique que les nombreuses copies d'après des tombes thébaines, insérées dans mes *Inscriptions Hiéroglyphiques* (pl. 98—145; texte, p. 81—113) soient passées sans renvoi d'aucune espèce. Le même sort a aussi été reservé à mes copies de Médinet-Habou [pl. 147—159; texte p. 113—121], bien que pour certains points elles complètent et et rectifient notablement l'élucubration Sethe. Ainsi p. ex. la légende de Thoth reproduite p. 177 de cette dernière *ne contient que le quart* (= 1/4) de ce que donne l'original d'accord avec ma publication (pl. 152, H). La même disproportion — *absolument ridicule* — entre ce que fournit l'original et la mutilation grotesque qu'en offre la »Bearbeitung» de M. Sethe, se fait remarquer pour les *légendes* de Bouto, de Nechebit et des »Esprits d'Hiéraconpolis» de la page 177, comparées à mes reproductions (pl. 150, D; 151, E, F).

En constatant que, pour la partie susmentionnée de mes *Inscriptions Hiéroglyphiques* qui a été empruntée aux monuments de Thèbes, le jeune »Bearbeiter» a commis de très fortes négligeances de renvoi, j'aurais pu — me trouvant en fort bonne compagnie — me contenter peut-être du même sort qui est devenu celui de Brugsch, de Naville et d'autres, tout en alléguant, en faveur de M. Sethe, le vieil adage:

»Il faut que jeunesse se passe».

Malheureusement — quand même on serait disposé à voir traiter la succession littéraire de Lepsius comme un joujou, ce que, dans l'intérêt de la science, pour ma part je me refuse à admettre — il m'est impossible de me soumettre à voir ma publication sur le temple de Deir-el-Médineh expédier comme »non avenue» par un jeune homme appartenant à une clique qui s'est fait remarquer par une outrecuidance sans exemple dans les annales de notre science.

Le fait est que ma publication de Deir-el-Médineh, parue en 1884, est à peu près aussi complète que possible, comme, pendant mes visites au temple j'en ai *nettoyé* et copié toutes les

inscriptions lisibles et abordables. Mon crayon et mon canif[1] ont été les seuls instruments mis à contribution à cet effet. Les trois semaines de 6 ou 7 heures de travail quotidien que j'ai dépensées pour mener à bien cette entreprise, ont fortement réduit le temps que j'avais à ma disposition pour étudier Thèbes dans son ensemble. Cela étant, je ne compte nullement supporter qu'on jette par-dessus bord les résultats d'un travail qui m'a coûté fort cher, surtout en présence d'une »élaboration» aussi incomplète et aussi incorrecte que les pages consacrées à »Der el Medinet» (sic!) du présent volume. En consultant mon édition (*Inscriptions Hiéroglyphiques*, pl. 159—188; texte, p. 121—136), on va reconnaître que l'édition publiée sous le nom de Lepsius saute de grandes parties du texte original. Voir p. ex. p. 119, β; p. 121; p. 126, pour des mutilations qui peuvent ainsi se guérir à l'aide de mes copies. Si ces rapprochements des deux publications sont funestes pour l'autorité, comme »Bearbeiter» d'éditions de textes hiéroglyphiques, de »the best Egyptian philologist that has appeared since Prof. Erman made his *début* in 1875», il est certain que le même jeune homme soutient fort mal sa compétence d'*interprète* par suite des bêtises qu'il semble vouloir attribuer à Lepsius comme déchiffreur de textes ptolémaïques. En voici des exemples! P. 119, l'expression française: »son nom établi à jamais» se voit rendue ainsi: *ren-f* *er ḥeḥ*, contrairement à la copie Piehl (pl. 161, l. 4) qui donne, d'accord avec l'original, fort bien: *ren-f* *er ḥeḥ*. Le texte en question est du reste fort intéressant pour l'histoire de l'égyptologie. Il m'a fourni l'occasion, il y a quelques ans, (*Sphinx* II, p. 48) de montrer que la »Mutual Admiration Society», formée par des savants de Berlin, poussée par son outrecuidance invétérée, a persisté à répandre une de ces »vérités» controuvées dont notoirement elle fait sa spécialité. En étudiant quelque peu le commentaire de mon *Deir-el-Medineh*, les deux Messieurs auraient pu éviter d'induire en erreur nombre de personnes convaincues de leur bonne foi. Mais comme l'un et l'autre se regardent comme beaucoup plus forts que d'autres égyptologues, même pour des disciplines où ceux-ci sont particulièrement compétents, il leur en coûte fort peu si la vérité souffre de leurs procédés. Cette fois, j'ai le témoignage de Lepsius à citer contre eux (M. Sethe n'ayant point réussi à gâter complétement le texte confié à ses soins d'éditeur): j'espère que ce témoignage ne sera pas récusé.

---

[1] Je puis dire avec satisfaction qu'aucun monument égyptien n'a jamais eu à souffrir de mes recherches. A Deir-el-Médineh, j'ai employé mon canif pour enlever le stuc dont les vandales coptes avaient revêtu beaucoup de textes de ce temple. Nulle part je n'ai pris d'estampages.

Page 119, »Tu en vis toujours» se voit rendu: *ānχ-k àm-s* [\\], mais une locution »toujours» reste inconnue en égyptien; il faut la remplacer par , d'accord avec la copie Piehl [*Insc. Hiér.*, pl. 161]. — Page 121, la localite nommée *À-T'amet* a été écrite ainsi: , forme absurde, due à ce que M. Sethe a coupé en deux l'hiéroglyphe fréquent . Voir pour la correction voulue, PIEHL, *l. l.* pl. 181, l. 5. — Page 122, il est question d'une divinité absolument inconnue. Piehl (*l. l.*, pl. 181, l. 6) donne pour ce groupe la forme , nom d'un taureau sacré souvent mentionné. — *Même page*, il est aussi question d'un taureau sacré , inconnu pour le reste. La copie Piehl (*l. l.*, pl. 178) donne, en ce cas, la forme »la vache sacrée», connue par ailleurs. — P. 126, Amon-Ra a l'épithète »pierre (!) et ami». La copie Piehl (*l. l.*, pl. 172) donne correctement ici etc.

Si la suffisance de M. Sethe paraît lui avoir joué un mauvais tour, lorsqu'il a fait semblant de ne point connaître les travaux relatifs à Thèbes dûs à certains savants dont sa cotérie à lui, selon ses principes à elle, croit devoir essayer de dissimuler les mérites, il est sûr que, même pour les cas où les devanciers dans l'étude de Thèbes lui sont connus, il commet beaucoup d'omissions blâmables. Les »Notices Descriptives» qu'il a consultées pour les tombeaux thébains renferment nombre de faits qu'il a négligés, comme cela est résulté pour moi d'un examen du texte de mes »Inscriptions Hiéroglyphiques», ouvrage qui a été composé pour faire suite à l'ouvrage posthume de Champollion. Même dans un cas où M. Sethe s'est donné l'air de vouloir s'acquitter consciencieusement de sa tâche, *il se borne donc à glaner*. Mais c'est là l'affaire des commençants et des *dilettanti*. Les égyptologues de profession doivent protester avec indignation contre un pareil procédé d'éditer des ouvrages posthumes d'un savant décédé et à la fois bien mérité de notre science.

Il va sans dire que des erreurs de détail ne font point défaut dans un ouvrage comme celui-ci où l'inexpérience a été appelée à présider à la rédaction définitive. Nous ne finirions jamais si nous voulions énumérer tout ce qui, sous ce rapport, nous a semblé digne d'être relevé. Prenons au hazard quelques exemples parmi beaucoup! Page 290, en traitant de la tombe

du nommé , M. Sethe nous fait connaître un frère de celui-ci qu'il nomme . C'est évidemment [ ] »celui de Birket-el-Kerûn» que ce jeune homme aurait dû lire ici, d'accord avec MASPERO, *Recueil* II, p. 177. Cette dernière publication, qui renferme tant de monuments thébains — le musée de Turin étant notoirement sorti des fouilles de *Drovetti*, dont les explorations se sont portées de préférence sur la nécropole de Thèbes — n'est pas mentionnée d'un seul mot par notre éditeur de textes thébains. — P. 276, nous rencontrons un mot »ébène» avec un *déterminatif* que **ma** copie, prise en 1883, ne connaît point; *ibid.*, il y a un mot qui dans ma copie manuscrite a la forme . — P. 274, le titre fréquent *ϑà su em ànep* a la forme [cfr. PIEHL, *Inscr. Hiér.*, pl. CXVI]. — P. 265, on voit un titre , faute pour »habilleuse du roi» [PIEHL, *loc. cit.*, texte, p. 29]. — P. 245, il y a un titre , où ⊙ est inexact pour [BRUGSCH, *Thesaurus* V, 1067]. — P. 222, le nom du **ka** (selon la terminologie introduite par moi) du roi Ai contient un signe inexact , à la place de . — P. 182, le verbe »offrir», , se voit rendu inexactement . — P. 175, le mot »terre» a été lu (Z. 2) inexactement et deux noms de barque, très-fréquents aux textes, représentés sous l'extérieur inadmissible: et . Etc. Etc. *Vestigia terrent!*

Somme toute, l'utilité du présent volume de Lepsius est sans doute considérable, mais elle aurait été beaucoup plus réelle, si la rédaction en avait été confiée à un égyptologue plus versé que M. Sethe sur le sol de l'ancienne capitale de la Haute Egypte. Le parti pris et le système de coterie, qui veut que les noms de certaines *personnes* soient à chaque moment mis en avant et ceux d'autres *personnes* proscrits, ont trop empreint leur sceau dans ce volume, qui certainement eût mérité d'avoir pour »Bearbeiter» un *homme* indépendant doublé d'un véritable savant, non pas une jeune personne élevée dans le principe peut recommandable de »jurare in verba magistri».

Karl Piehl.

Egypt Exploration Fund. Archæological Report 1899—1900.
London 1900. — 81 pages in 4° avec trois cartes.

"La plupart des hommes manquent d'impartialité sans réfléchir qu'ils manquent de justice."

Alfred Thommereau.

Pour l'année 1897—1898 de cette espèce de catalogue Sphinx[1] a déjà fait certaines réserves que l'examen de la présente année tend à corroborer et à affermir. Le manque d'impartialité que nous avions blâmé ici, il y a 3 ans, se fait toujours sentir dans les appréciations du jeune égyptologue qui préside à cette publication. Mais pourquoi se permettre des »appréciations» et des critiques quand, comme c'est le cas de M. Griffith, on n'est compétent que sur une partie excessivement minime de la vaste science dont les ouvrages variés sont passés en revue dans le »Archæological Report»!

Il nous semble que l'égyptologie commence à ressentir le contrecoup de l'invasion de *dilettanti* — semblables comme nombre et rapacité aux sauterelles — dont elle a eu dernièrement à souffrir. Il n'y a pas si petit écolier qui ne se sente capable, voir même appelé à nous enseigner à nous autres des »vérités» qui souvent sont archifausses là où elles ne sont pas simplement des répétitions de découvertes dues antérieurement aux maîtres de l'égyptologie. A ce triste état de choses contribue notablement la manie, peu innocente, manifestée par des publications comme la présente, de conférer à n'importe quel profane ou commençant, daignant troubler le calme quasi millénaire du sol sacré ou des sanctuaires de l'Egypte, le rang de savant dont les faits et gestes doivent être enregistrés pieusement à côté des occupations des vrais égyptologues. C'est là sans doute une manière fort commode de se donner des airs de maître et de se procurer de l'influence dans les dehors d'une science que l'on a encore trop peu servi pour y prendre place parmi les maîtres. Le ton et les jugements(!) de M. Griffith portent trop visiblement des traces de pareil procédé inadmissible chez une personne qui *dès l'abord* a dû implorer l'aide d'autres savants en France ou

[1] *Sphinx* II, p. 231.

en Allemagne pour pouvoir préparer à la publication les ouvrages sur lesquels elle prétend fonder ses titres. D'ailleurs, dans la grammaire égyptienne — terrain où nous croyons avoir payé un peu de notre personne, un nombre assez notable des découvertes faites après 1878 en grammaire égyptienne étant notre propriété personnelle, comme cela est facile à vérifier — M. Griffith n'a pas, à ma connaissance, jusqu'ici fait une seule découverte de quelque importance, et son ardeur infatigable de citer à tout propos les savants de Berlin n'est pas p. ex. un motif qui lui autorise à déclarer comme *tout au plus possibles*[1] des vérités de grammaire trouvées par des égyptologues de l'école de Champollion.

Donc, espérons que »the Archæological Report» s'occupe dorénavant — de préference aux *personnes* — plus des *choses exactes* — en les dépeignant comme telles si elles le sont, sans produire des efforts de diminuer le caractère *vrai* du vrai — et abandonne tout-à-fait le systeme de coterie, qui veut qu'on célèbre comme éminemment méritants (»of the highest importance») des ouvrages dont les résultats restent foncièrement manqués, comme (p. 22) l'auteur a fait à propos de »*Zeitschrift* XXXVII, 89».

A ce sujet, il m'est impossible de ne pas noter un passage (p. 24) où Arch. Rep. se rencontre avec Sphinx, qui *3 mois plus tôt*[2] a énoncé la même opinion impartiale concernant la théorie relative aux »Thronwirren» de la XVIIIe dynastie que, à propos de »Blüthezeit» de Steindorff, l'auteur anglais semble maintenant vouloir prêcher: »There can be little doubt that Sethe's theory is in the main finally condemned. It has, however, received considerable support in the Berlin school, and Steindorff's »Blüthezeit» is strongly influenced by it». *Arch. Rep.* 1897—98, p. 27, M. Griffith lui-même a prêté son soutien à la dite théorie, ce qui semble prouver qu'il reconnaît ici expressément appartenir à »the Berlin School».

C'est visiblement pour atténuer la rigueur de ce jugement, qui paraîtrait — »entre amis» — peut-être sévère, que plus loin, M. Griffith (p. 27) daigne conférer à M. Sethe le rang de »the best Egyptian philologist that has appeared since» etc. etc. De la même manière, les souverains par la grâce de Dieu procèdent quelquefois vis-à-vis de sujets qu'ils ont dû sermonner, en leur

---

[1] Ainsi p. ex. concernant ma découverte de preuves de l'emploi anciennement de *t* comme suffixe féminin de la 1ère personne du singulier (Sphinx IV, 58) qui est (p. 28) mentionnée en ces termes par M. Griffith: "PIEHL, Sphinx IV, 58 produces what may be (= *ce qui est peut-être*) early examples of a suffix *t* for the 1st sing. fem."

[2] *Sphinx* IV, p. 80—86, compte rendu de STEINDORFF, *Die Blüthezeit des Pharaonenreichs*. Il me semble que, c'est surtout pour ne pas paraître inférieur comme courage à *Sphinx* que Arch. Rep. s'est permis ce jugement qui visiblement a été provoqué par l'exemple de *Sphinx*. Autrement, pourquoi la revue anglaise n'a-t-elle pas déjà énoncé le même jugement à propos du *Baedeker*, où M. Steindorff a manifesté les mêmes opinions dans la matière!

conférant une distinction honorifique destinée à dédommager ceux-ci. Seulement, nous doutons quelque peu que M. Griffith ait des titres légitimes à une telle souveraineté en égyptologie.

Une innovation très-heureuse relative à cette année, c'est l'introduction d'un compte rendu des »Progrès des Etudes Arabes», article très-intéressant dont l'auteur est M. Georges Salmon.

Un mémoire fort précieux »The palace of Knossos in its Egyptian Relations», dû à M. Arthur Evans, et des notices sur des fouilles à Abydos ainsi qu'un morceau de »Archæological Survey» (où l'ancien nome *Du-f* reparaît encore une fois, malgré les preuves définitives apportées par *Sphinx* (II, 190) en faveur de la lecture *Men-f* pour le même) complètent le présent volume, qui — moins l'infatuation manifestée en certains points par l'éditeur — offre sans doute beaucoup d'intérêt.

Karl Piehl.

H. R. HALL, The oldest civilization of Greece. Studies of the Mycenaean age. London: David Nutt 1901. Prix: 15 shillings.

Bien que cet ouvrage n'appartienne point au domaine de l'égyptologie proprement dite, il touche néanmoins d'assez près à cette science. C'est pourquoi Sphinx regarde comme un plaisir tout particulier de le signaler à l'attention de ses lecteurs. En faisant cela, nous nous acquittons d'une obligation que la plus simple justice nous impose.

La civilisation grecque et la civilisation égyptienne sont intimement liées au temps vers lequel nous reporte l'âge des trouvailles de la nécropole de Mycène. La date exacte de la période dite de Mycène correspond, comme on sait, à l'époque qui va de Thotmès III et de ses successeurs immédiats en Egypte, jusqu'au temps de Ramsès III, dont la tombe à Bab-el-Melouk nous fournit des spécimens peints de ces »Bügelkannen» qui caractérisent l'art de Mycène, au point de vue céramique. L'auteur fait remarquer très-justement qu'il faut attribuer essentiellement à chacune des deux civilisations — celle de l'Egypte et celle de la Grèce primitive — sa part définie dans la formation de la civilisation mycénienne, laquelle étant surtout le produit de ces deux facteurs également importants doit aussi porter des traces de l'influence commune des deux.

A quiconque s'étonne du peu d'espace que cet arrangement semble accorder à l'influence exercée par la civilisation babylonienne, il est bon de citer ce que dit l'auteur (p. 142): »Generally speaking, it is not a little curious that the widespread civilization of Babylonia should have had so much less regular connection with and exercised so much less real influence upon the development of Mycenaean culture than the distant civilization of Egypt. And whereas Mycenaean objects are constantly found in Egypt, nothing Mycenaean seems to have been yet found in Asia east of Kara-Eyuk in Cappadocia.»

De fait, le livre de M. Hall est empreint d'un bout à l'autre de l'effort de résoudre la question relative à la place de l'Egypte dans l'histoire des civilisations primitives, et cette circonstance en rend la lecture particulièrement attrayante à l'égyptologue de profession.

En examinant le détail de cet ouvrage, on y trouve partout des preuves d'une connaissance vaste et profonde des sources antiques et modernes, ce qui en rend l'étude à la fois intéressante et instructive. Les jugements qu'énonce l'auteur sont en général modérés et formulés avec circonspection, ce qui fait que — pour l'Egypte au moins — nous sommes presque toujours disposé à souscrire à ses appréciations. Comme un point de détail á rectifier, nous signalons en passant que M. Hall a voulu faire de la langue lycienne une langue non-aryenne, tandis que nous savons, grâce à Bugge, à Thomsen et à Torp, que cette langue, très-vraisemblablement, est d'origine aryenne bien authentique.

Les rapprochements proposés par l'auteur pour »les peuples de la mer» des inscriptions hiéroglyphiques nous sourissent presque tous. Dans la confédération que Ramsès II combattait pendant la guerre khétite, nous démêlons, d'accord avec l'auteur, des Lyciens, des Dardaniens, des Mysiens, des Pisidiens, des Ciliciens, etc., tous des peuples de l'Asie-Mineure. — Parmi les adversaires de Ménéptah, nous rencontrons les Achéens et les Sardes; les Thuirsa sont identifiés avec un »Cilician tribe, inhabiting the district of Tarsus». En *Šakalaša* l'auteur voit avec hésitation les Sagalassiens (?). Finalement, pour l'époque de Ramsès III, les *T'akarai* sont identifiés avec une tribu crétoise et les *Uašuaša* avec les Ὀαξος, autre tribu crétoise, les *Pulusata* avec les Philistins et les *Tanàuna* avec les Δαναοί. A peu d'exceptions près, tous ces rapprochements semblent presque absolument assurés.

La chronologie égyptienne, l'auteur a fait de son mieux pour en assurer la reconstitution d'une manière sage et, à cet égard, nous trouvons que la critique à laquelle il a soumis les travaux de chronologie égyptienne de M. Torr, est parfaitement autorisée, ce qui ne nous empêche pas de reconnaître les grands services rendus par ce dernier à cette discipline particulièrement difficile de l'égyptologie.

Pour finir, nous répétons ce que nous avons dit en commençant: le présent ouvrage ressortit plutôt que des organes critiques de l'égyptologie de ceux de la philologie et l'archéologie classiques. C'est pourquoi Sphinx n'a pu lui consacrer qu'une mention très-courte. Mais la civilisation dite de Mycène étant un terrain d'exploration qu'aucun égyptologue ne doit ignorer ni négliger tout-à-fait, il faut néanmoins constater ici même que le présent ouvrage résume d'une manière claire et instructive les résultats obtenues par les recherches relatives à l'âge mycénien si intimement lié à l'Egypte des grandes dynasties thébaines. Nous regardons donc comme un plaisir et un devoir de recommander à l'attention de tous nos collègues d'égyptologie l'excellent ouvrage dont M. H. R. Hall vient de doter la science d'archéologie préhistorique.

Karl Piehl.

W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne. Edition posthume.* Un volume texte de 93 pages in folio et un volume de 33 planches en phototypie. St. Pétersbourg, 1901.

»Le présent ouvrage contient un choix de photographies et de notices concernant différents monuments chrétiens de l'Egypte, faites par feu W. de Bock († 16 Mai 1899) lors de ses deux voyages en Egypte, en 1888/9 et en 1897/8. Une mort prématurée n'a pas permis à l'explorateur lui-même de donner une étude approfondie de n'importe quelle partie des matériaux rassemblés par lui. Aussi les éditeurs ont cru bien faire en présentant sous forme de »matériaux» tout ce qui a été rassemblé et en abandonnant l'explication et l'étude scientifique de ces matériaux à tous ceux qui s'intéressent à l'archéologie chrétienne. Le texte descriptif a pour base de courtes notices retrouvées parmi les papiers de feu W. de Bock.»

Ces paroles de l'Avant-propos, signé par MM. J. Smirnoff et W. Golénischeff — car je présume que les initiaux »J. S.» et »W. G.» cachent les noms de ces deux savants — nous apprennent que l'égyptologie, ou plutôt la branche de cette science qui embrasse les études coptes, a subi une perte douloureuse par la mort de M. W. de Bock qui semblait être appelé à devenir pour l'archéologie copte ce qu'un autre savant russe, M. von Lemm, est à la langue des égyptiens chrétiens. L'ouvrage posthume que nous avons devant nous est donc un juste hommage rendu à la mémoire d'un explorateur qui sans doute eût pu rendre à notre science de plus grands services encore que ceux qui s'annoncent par cette publication, dont l'importance pour l'histoire de l'art chrétien de l'Egypte est capitale.

Les monuments coptes, éparpillés partout en Egypte et en Nubie, restent la plupart des fois dans l'oubli et l'abandon, les voyageurs préférant dépenser leur temps aux visites des tombeaux et temples anciens égyptiens. Aussi voit-on partout tomber en ruines les constructions religieuses chrétiennes élevées le long du cours du Nil. Mais il importe à l'histoire de l'art que ces restes architecturaux des premiers siècles de notre ère soient enlevés à la destruction qui les menace infailliblement; car la chrétienté ne peut et ne doit aucunement rester indifférente au sort des productions artistiques de cette époque. C'est pourquoi l'appari-

tion de l'ouvrage posthume de M. de Bock doit être saluée d'applaudissements unanimes par tous les amis des origines de notre foi. En réalité, un grand nombre de documents coptes s'y voient insérés, dont les plus importants proviennent de la grande Oasis, des couvents coptes dits *Deir-el-Abjad* et *Deir-el-Achmar*, du couvent de St. Siméon (près d'Assouan) etc. Ce ne sont pas uniquement des spécimens de l'architecture copte que les planches de M. de Bock nous offrent, on y trouve aussi une longue série de reproductions de peintures et de dessins de haut intérêt pour l'histoire de l'art chrétien. Parmi ceux-ci, il faut conférer une place à part aux fresques empruntées à la nécropole d'*El-Bagaouât*[1] attenante à la Grande Oasis.

Finalement, la langue et l'épigraphie coptes profiteront largement des données de cet ouvrage qui contient un grand nombre de *grafitti* coptes — arabes et grecs — la plupart reproduite avec grand soin.

Les éditeurs nous enseignent que »les frais de l'édition de ce livre ont été supportés par Mademoiselle M. de Ignatieff». Il est à propos de relever à ce sujet que ce n'est point là la première fois que, en égyptologie, une dame joue le rôle d'un Mécène et vaille à notre science une conquête de valeur durable.

Par sa »Notice sur les monuments coptes de la Vallée du Nil», (p. 79 et suiv.) l'auteur a signalé à l'attention du »Comité de Conservation des Monuments Arabes en Egypte» d'abord la série des édifices religieux coptes qui existent encore en Egypte et en Nubie, puis les mesures qu'il y a lieu à prendre pour protéger effectivement ces restes d'architecture que des vandales modernes menacent de destruction. Cette »notice», qui est à la fois un appel s'adressant, en quelque manière, au gouvernement égyptien, provoquera probablement l'inauguration d'une nouvelle ère pour les études coptes en Egypte. Il faut au moins espérer que telle en paraîtra la portée aux yeux des gouvernants de ce pays.

L'importance du magnifique ouvrage de M. de Bock — qui est le fruit de voyages entrepris par ce savant conjointement avec notre savant collègue W. Golenischeff — en rend l'acquisition absolument indispensable à toutes les bibliothèques universitaires et autres servant les intérêts des sciences historiques. Comme collection de matériaux, il n'existe guère de publication plus propre à servir d'introduction aux études de l'art copte.

K. P.

---

[1] Voir *Sphinx* V, page 54, où il y a une description de cette nécropole due, en seconde main, à M. von Bissing, description que vient compléter maintenant d'une manière heureuse l'ouvrage de M. de Bock. "L'empereur Gallienos" (*l. l.* p. 56) de M. Moritz se montre être une erreur pour καμινος "four", — le four de Nebukadnezar.

Quelques points du numéro dernier (XXXVIII, 2) de la Zeitschrift.

Par **Karl Piehl.**

Les reproches que dernièrement[1] nous avons adressés au chef-rédacteur de la *Zeitschrift* de négliger trop les intérêts de cet organe capital de l'égyptologie, se montrent encore parfaitement légitimes devant le présent numéro, paru après les susdits fascicules de Sphinx. Il paraît malheureusement que M. Erman s'est inspiré ici des procédés communément attribués aux Bourbons: comme eux, il n'a rien appris ni rien oublié.

Cela résulte en partie d'un examen de ses propres articles, mais surtout de ceux de son élève Sethe, insérés dans la Zeitschrift XXXVIII, 2. Le fatras dû ici à ce dernier jeune homme eût bien pu être mis à la rame, sans perte pour la science. En effet, il est impossible de comprendre pourquoi un article de fond écrit par celui-là a été consacré à prouver — ce que nous savions depuis plus de 30 ans, grâce aux observations de Chabas — que comme mot et syllabe, *dans l'hiératique,* quelquefois revêt la forme de . Autant vaudrait déblatérer contre l'usage de lire le signe etc. et d'autres lieux communs que tout le monde, excepté peut-être MM. Erman et Sethe, regarde sans doute comme suffisamment discutés.

»Eine bisher unbeachtete Bildung für die Ordinalzahlworte im Neuägyptischen» dénote les mêmes efforts de »chercher midi à quatorze heures». C'est que des trois exemples que M. Sethe cite en faveur de la »bisher unbeachtete» formation, *deux* sont connus depuis longtemps dans notre science, puisque les deux documents *(d'Orbiney* et *Sallier III)* d'où ils dérivent ont été traduits par chaque égyptologue dans le sens recommandé cette

---

[1] *Sphinx* IV, pages 118—120 et 145—164.

fois tout-à-fait inutilement par le dit élève d'Erman. Le troisième exemple fourni ici par M. Sethe ne signifie rien pour le présent cas, le texte d'où il dérive nous l'offrant »in zerstörtem Zusammenhang». Donc, toute la nouvelle règle était connue auparavant: il est indifférent à l'égyptologie si la grammaire égyptienne de M. Erman — laquelle renferme, comme nous l'avons déjà montré ailleurs, pas mal d'erreurs grossières — »die Bedeutung der beiden Stellen nicht erkannt hat», l'égyptologie et M. Erman n'étant nullement des quantités identiques.

Les »Koptische Etymologien» du même faiseur d'articles inutiles sont destinées à prouver deux hypothèses, qui restent des hypothèses malgré la »démonstration» Sethe, et une vérité connue de longue date. Cette dernière ne m'est nullement étrangère, comme c'est moi qui (*Recueil* de Maspero, II, p. 32, § 20) en 1879 ai montré, contre Brugsch, que ⲉⲥⲏⲧ équivaut à , et en 1895 (*Sphinx* I, 53), en rendant compte de la grammaire copte de M. Steindorff, que cet auteur a tort de rapprocher ⲉⲥⲏⲧ de , faits qui, sans mention de mon nom, se voient réimprimés maintenant par M. Sethe. Celui-ci, ne sait-il pas distinguer le sien d'avec ce qui est à d'autres personnes? D'ailleurs, nous pardonnons volontiers au jeune élève d'Erman son manque de délicatesse; nous sommes un peu habitué à nous voir plagier par une jeunesse qui trop souvent exerce la piraterie en égyptologie — mais le Rédacteur en chef d'un journal qui autorise de pareilles indiscrétions par rapport à de vieux savants et par là dénature la vérité, quel jugement de la part des impartiaux lui vaut une pareille manière d'agir?

»Der Name der Ueberschwemmungsjahreszeit», la seule des notes publiées ici par M. Sethe dont l'insertion ait quelque semblant de raison d'être, veut conférer à la lecture *àaχ avec un prosthétique.* Pour ma part, je pense que la conclusion de notre auteur eût dû se limiter à admettre pour la lecture *aχ* simple, ce dernier radical nous étant connu depuis longtemps par la forme redoublée . D'ailleurs, l'essai que fait M. Sethe de rapprocher de le groupe est malheureux, celui-ci se rencontrant quelquefois sous la forme de , par suite d'influences dialectales. Mais il ne faut peut-être point parler de *dialectes* en ancien

égyptien à M. Erman et ses élèves, sous peine de se voir traiter d'ignorant. Grâce à l'intuition merveilleuse de ces savants, »*il est sûr*» que l'ancien égyptien (seul parmi les langues du monde peut-être) n'a jamais eu de dialectes.

En passant aux études de M. Erman, nous voyons (p. 152) cette thèse-ci: »Auch die neuägypt. Grammatik enthält einen kleinen Beitrag. Das wunderliche [hieroglyphs] kann nichts weiter sein als ein unorthographisch geschriebenes [hieroglyphs] »mir ist nicht» .... En néoégyptien, cette dernière phrase allemande se traduirait plutôt *àn-un* [hieroglyphs] ou *àn-un* [hieroglyphs], témoin Sall. I, VI, 9 équivalant à Anastasi V, 17, 2, tous les deux correspondant au copte ⲟⲩⲟⲛⲧⲉϥ. Donc, la thèse d'Erman est cette fois erronée, de même que l'identification copte qu'il propose. Cette dernière nous paraissant trop forgée pour mériter d'être prise au sérieux, nous ne perdrons point d'encre ni de plumes à la réfuter.

»Geschichtliche Inschriften aus dem Berliner Museum», par A. Erman, débute par une note, relative à un scarabée datant de l'époque d'Aménophis IV, où le savant auteur émet l'opinion que voici: »Es würde daher z. B. möglich sein, an einen Sturz des Königs durch seinen Nachfolger zu denken» en s'appuyant sur le fait que les noms du roi et de la reine ont été effacés sur le scarabée, tandis que le nom d'Amon s'y voit respecté — conclusion qui prête trop d'importance à un *bijou* dont on ne connaît même pas la provenance. — Page 113, n. 1, M. Erman a omis de citer mon article des *Proceedings* 1891, juin, qu'il a visiblement employé[1].

»Augustus und Tiberius in Karnak» contient reproduction et traduction de deux stèles de basse époque. L'une de ces stèles nous était déjà connue par Sharpe (I, 119). En l'expliquant M. Erman a omis de traduire plusieurs points que le Dictionnaire Hiéroglyphique de Brugsch nous permet de traduire avec certitude. Comme M. Erman n'a pas jusqu'ici, à ma connaissance, joué le rôle d'autorité sur le terrain du Dictionnaire Egyptien — bien qu'il ait osé se charger de la rédaction d'un grand ouvrage lexicographique, destiné à remplacer(!) celui de Brugsch — on ne trouvera sans doute pas mauvais que, cette fois, je complète son interprétation, à l'aide de Brugsch. — L. 3, [hieroglyphs], épithète

[1] Page 122, en rendant compte du sarcophage *D 13* du Louvre, il cite »BRUGSCH, Thes. 1256; PIERRET, Inscr. Hiérogl. II, 16», sans mentionner même PIEHL, *Inscr. Hiérogl.* XIX, où le monument se voit publié d'une manière complète, à la différence des deux autres copies qui ne l'ont reproduit qu'en extraits et incomplètement.

d'Isis, signifie »celle qui préside au ciel», toute cette expression étant synonyme de , autre qualificatif fréquent d'Isis. — L. 4 , verbe dont l'action est attribuée ici au dieu Nil, signifie selon Brugsch (VII, 1071) »absperren». — A ces rectifications, nécessitées par Brugsch, il faut encore ajouter une autre due à mes propres recherches. C'est concernant les lignes 3, 4, où il y a ceci: *set-àb en àmen ḥāā-f em χent-s* etc., où M. Erman a traduit »den Lieblingssitz des Amon, in dem er sich freut, *wenn er in ihm bis zum Morgen schläft* auf(?) dem trefflichen Bau» etc., mais où je préfère rendre de la sorte: »le siège préféré d'Amon où il se plaît et où il se réjouit chaleureusement le matin à cause de la construction solide de son père» etc. Le signe se lit *māk*, comme je l'ai montré (*Proceedings* XIII, p. 245 et *Sphinx* II, p. 50, n. 1) pour la première fois. — doit se lire *ḥet erf ta* »le matin» avec une légère transposition des signes. Cfr p. ex. *la stèle de Pianchi* passim. — et »en lui» sont des synonymes fréquents aux textes des basses époques. — Encore une rectification à apporter à l'explication d'Erman, c'est peut-être pour (l. 6) qu'il a rendu »umringen», mais qui signifie plutôt »marcher en procession autour de» ou quelque chose de semblable.

La stèle de Berlin, pour laquelle je n'ai pas d'autre copie que celle de M. Erman à ma disposition, lui a fourni aussi l'occasion de plusieurs erreurs sérieuses, dont la plus capitale est celle-ci (l. 3), groupe impossible que M. Erman a dû laisser sans explication, mais qui se lit plutôt et se transcrit *qem-at-f* »celui qui accomplit son heure». Voir Piehl, *Sphinx* II, p. 235, 238. Si M. Erman avait daigné étudier ce dernier mémoire, il aurait au moins pu éviter de commettre cette erreur peu excusable chez celui qui traduit et publie des textes de basse époque. — Une autre erreur très-visible se voit à la ligne 6: *àr-nef-s en* . où M. Erman a rendu »Er machte es für die Wosret(?)». *Wosret* est plutôt à lire

»Sa majesté à elle». — L. 3 [hieroglyphs] contient un [hieroglyph] erroné à la place de [hieroglyph]. — L. 7, donne une verbe [hieroglyphs] sic »sitzen», qui plutôt est à lire [hieroglyphs]. Voir entre autres *Sphinx* IV, p. 236[1].

Nous regrettons de devoir critiquer la *Zeitschrift*, mais la manière cassante[2] dont nous a traité le chef-rédacteur actuel de cet organe — malgré les nombreux et importants travaux que nous y avions insérés avant l'ère de M. Erman — quand dernièrement nous y avons envoyé des contributions dues à notre plume, nous autorise pleinement à nous ériger en juge contre la légèreté et le manque de profondeur et de conscience qui trop souvent caractérisent les articles insérés dans la *Zeitschrift* par M. Erman et ses élèves.

Notices.

Par **Karl Piehl.**

§ 51. [hieroglyph] = [hieroglyph]!

Cette équation résulte d'un grand nombre de passages de l'ouvrage intitulé »Le Temple d'Edfou». Jusqu'ici tout le monde avait consciencieusement séparé l'un de l'autre les deux signes, le premier devant se lire *ret*, le second *bener* ou *mār*. Mais le nommé Chassinat a visiblement trouvé suranné et démodé cet

[1] Dans un autre article nous reviendrons probablement à ce numéro de la Zeitschrift, à propos de la stèle de Naucratis.

[2] J'ai de quoi croire que, même à travers d'autres savants, le chef-rédacteur de la *Zeitschrift* ait voulu me malmener. Ainsi p. ex. l'article de M. Baillet (XXXIII, pages 127—29) a revêtu une forme si impolie qu'il m'est impossible d'attribuer directement à un savant français l'intention de blesser qui s'en dégage indiscutablement. Suivant son habitude de "corriger" ses collaborateurs, M. E. a probablement exclu certaines parties, contenant des formules de politesse, de l'article de Baillet, qui, par conséquent, est devenu beaucoup plus blessant sans doute que l'auteur n'en eût désiré.

usage, de même que p. ex. celui de lire *ḥāā* le signe [hieroglyph], usage qui également avait été recommandé par notre maître à tous BRUGSCH.

Des parallèles établis entre des doubles d'une même espèce de locutions montrent néanmoins que Mons Chass. a fait ici la même sorte de confusion que p. ex. concernant [hieroglyph] »la corne» occupant incorrectement la place de [hieroglyph] »la queue»[1]. Voici donc quelques spécimens de cette confusion par trop fréquente à »*Edfou*»:

sur-à [hieroglyphs] »j'agrandis tes douceurs»[2], qui peut se comparer à *ur* [hieroglyphs] »grande est ta douceur»[3]; [hieroglyphs][4] »doux d'amour» à côté de [hieroglyphs][5] »doux est ton amour»; Hathor est appelée *neb àmi* [hieroglyphs][6] »maîtresse de charme, douce d'amour», expression qui a pour variante *neb àmit* [hieroglyphs][7].

La même confusion se produit aussi pour les nombreux cas où les dits signes sont triplés, comme p. ex. II, p. 64, auprès de II, p. 70; I, p. 447, auprès de II, 67, etc. etc.[8] Bref, M. Chassinat a *souverainement* aboli la différence admise par tous les égyptologues comme existant entre les deux signes en question.

Mais Mons Chass. n'a pas encore fourni d'autres preuves de sa compétence en égyptologie que »des cris» et invectives à l'adresse d'autres personnes. On a donc bien de quoi lui conseiller de vérifier et corriger d'accord avec les originaux les nombreux [hieroglyph] qu'il a introduits à la place de [hieroglyph].

La »conscience» *proverbiale* d'»EDFOU» reçoit par ces observations une confirmation ultérieure, presque »définitive».

---

[1] *Sphinx* IV, page 87, note 1.
[2] DE ROCHEMONTEIX, *Edfou* I, p. 101, l. 2.
[3] *Ibid.* I, p. 82.
[4] *Ibid.* I, p. 101, l. 14.
[5] *Ibid.* I, page 85.
[6] *Ibid.* I, page 128.
[7] *Ibid.* II, p. 64.
[8] Voir encore *Edfou* I, pages 41, 311, 519; II, page 44 etc., où partout *trois* "germes" remplacent incorrectement *trois* "fleurs de palmier (?)" La confusion faite par le nommé Chass. se voit aussi en partie dans GRIFFITH, *Hieroglyphs* p. 27, où le signe, que nous lisons *benr* ou *mār*, est dit représenter la syllabe *rd* "flourish".



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1901.

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de MM. John Bernström, Oscar Ekman et Gustaf Piehl

Vol. V — Fasc. III

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

Erratum.

P. 76, l. 5, [hieroglyphs], au lieu de [hieroglyphs].

Polyphonie d'un Groupe.

Par **Eugène Lefébure**[1].

I.

On remplaçait les hiéroglyphes ordinaires, dans la cryptographie égyptienne, par d'autres signes ayant une prononciation ou une forme analogue. Ainsi s'employait pour , pour , pour , par ressemblance de prononciation, tandis que les reptiles , , , échangeaient leurs valeurs par ressemblance de forme, comme les oiseaux , , , . De là des groupes tels que , »ses jambes», *ret'u-fi*[2], et . »Osiris», *user*[3].

Sous les Ptolémées, ce procédé d'assimilation de signes a produit une combinaison, , qui ne manque ni d'intérêt, ni d'obscurité. Il semble bien, tout d'abord, que les deux derniers signes y ont été ramenés au premier en vertu de quelque analogie, mais comment transcrire et traduire le

[1] Bien qu'une bonne partie de ce mémoire contienne des choses déjà connues, la manière dont M. Lefébure les a représentées est fort originale. D'ailleurs, certains de ses résultats sont nouveaux et fort curieux. C'est pourquoi son ouvrage nous a semblé bien mériter d'être porté à la connaissance de nos lecteurs. *Réd.*

[2] Tombeau de Ramsès IX, troisième corridor, paroi droite; cf. CHAMPOLLION, Notices, II, p. 612.

[3] Bénédite, Le temple de Philæ, I, p. 117; cf. Dendérah, IV, pl. 75, l. 21.

groupe, surtout quand il se complique du bâton préfixé? Différentes explications ont été proposées.

Birch, dans son mémoire On two egyptian tablets[1], Dümichen dans la Zeitschrift et Brugsch dans son Dictionnaire, ont lu *t'esef* d'après les membres de phrase *suten t't't'*, *nek t't't'*, *khep t't't'*. Dümichen, bien qu'il traduisît *t't't'* par »image», a cité la variante *hen-ef t'esef* pour *hen-ef t't't'*[2].

S'appuyant d'autre part sur la variante pour [3], M. Loret a vu dans les trois signes en question le mot *t'eser*, [4].

Quant au groupe avec initial, Mariette[5] l'a comparé à l'expression *ta t'eref*, la terre entière, d'après une formule de Dendérah et d'Edfou, à l'encontre de Goodwin qui voulait en faire [6].

Comme ces trois explications ne s'appuient chacune que sur un cas précis, il ne sera pas inutile de chercher de nouveaux exemples pour savoir s'il faut ou n'en admettre qu'une, ou les accepter toutes trois: si toutes les trois sont valables, et elles le sont, c'est que le groupe était *polyphone*.

II.

On trouve plusieurs preuves de la valeur *t'esef*.

En premier lieu, pour les deux textes de Dendérah cités par Dümichen et relatifs à un même rite de fondation,

---

[1] P. 6, cité dans Brugsch, Dictionnaire, p. 1682.

[2] Zeitschrift, 1867, p. 75 et planche, l. 9 et 23.

[3] De Rochemonteix, Edfou, I, p. 67.

[4] Recueil de travaux, XVI, p. 37–41, Note sur un groupe hiéroglyphique de basse époque.

[5] Dendérah, Description générale du grand temple, p. 106.

[6] Zeitschrift, 1867, p. 49.

et [1], la même formule porte , à Edfou, où on lit aussi [2].

En second lieu, la phrase [3], est écrite plusieurs fois ou , etc[4].

En troisième lieu, dans une description du soleil vieillissant, la même au temple d'Ombos et au papyrus du Lac Moeris, , du papyrus[5], remplace du temple[6].

On reconnaîtra maintenant, sans difficulté, [7] dans [8], et dans [9] le *nek-ef àm-ef t'esef* ou *nek-ef t'esef* du Todtenbuch[10].

---

[1] Dendérah, II, pl. 51, e, et I, pl. 39.
[2] DE ROCHEMONTEIX, Edfou, II, p. 26 et 27.
[3] Id., I, p. 411.
[4] Dendérah, I, pl. 3, et Denkmäler, IV, pl. 54; cf. Dendérah, III, pl. 65 et 81, Edfou, II, p. 41; etc.
[5] Pl. 3, édition Pleyte.
[6] DE MORGAN, Ombos, 131.
[7] DE ROCHEMONTEIX, Edfou, I, p. 554.
[8] Stèle Harris, l. 10.
[9] DE ROCHEMONTEIX, Edfou, I, p. 15.
[10] Todtenbuch, ch. 17. l. 9, et édition Naville, II, pl. 39,

III.

La valeur *t'eser* s'affirme, pour son compte, avec une variante qui appuie et développe celle que M. Loret regarde comme la plus probante: pour [1]. C'est l'arrivée du pharaon à la porte d'un sanctuaire, »porte par où l'on pénètre dans le lieu saint les membres purs.»

D'autres expressions, *sheta àru t't't' sheta*[2] et [3], correspondent visiblement à [4] et à [5]. (*T'eser khepru* est la qualification qui figure dans certains cartouches et dans la phrase [6], *t'eser kheper en kheper t'esef*).

De même, dans un groupe de variantes dont M. Loret a reconnu l'importance, bien que la publication d'Edfou ne fît encore que commencer, *t'eser* et *t't't'* sont bien identiques. Il s'agit d'une formule d'Edfou représentant les dieux Evergètes, Philadelphes, ou Philopators, comme souverains de l'Egypte ou d'Edfou, d'une part, et d'autre part comme ou dans le temple local ou dans tout

[1] Dendérah, II, pl. 29, a, et Edfou, I, p. 347: cf. Dendérah, I, pl. 94, a.
[2] Recueil de Travaux, XVI, p. 39.
[3] De Rochemonteix, Edfou, I, p. 433.
[4] Dendérah, III, pl. 82; cf. id., I, pl. 3.
[5] De Rochemonteix, Edfou, I, p. 519.
[6] Dendérah, III, pl. 54, u.

le pays: *t't't'* figure presque aussi souvent que *t'eser* pour cette formule[1].

Le mot *t'eser*, qui a un domaine assez étendu[2], se rapproche parfois de , terme avec lequel il varie au Todtenbuch[3], et on lit à Dendérah, qu'Hathor, [4]. On reconnaîtra en conséquence le groupe *t'eser* dans certains textes où *t't't'* exprime l'idée de purification et concurrement de sanctification, de glorification: »j'ai monté l'escalier, mains et pieds purs, et , tous mes membres en état de pureté»[5]; »parer son corps pour entrer dans son *as-t ur-t* en état de sainteté», *s-khaker t'et-f er āq* [6]; »je te présente l'*arti* pour glorifier la grande image de tes membres», [7]; »donner sa lotion sacrée d'*anti*», [8], pour la chevelure.

IV.

Les variantes ne manquent pas pour ; celle que Mariette cite se rapporte à »la nuit de l'enfant dans son nid» (quatrième épagomène), qui était dite »une grande fête

[1] De Rochemonteix, Edfou, I, p. 37, 374, 425, etc., et p. 421, 479 494, 522, etc.; cf. Ombos, p. 359.
[2] Cf. Edfou, I, p. 205 et 420.
[3] Edition Naville, t. II, pl. 170, ch. 78.
[4] Dendérah, I, pl. 64, b.
[5] Edfou, I, p. 24.
[6] Id., p. 416.
[7] Id., p. 432.
[8] De Rochemonteix, Edfou, I, p. 206.

de tout le pays», , *ḥeb aā nu ta terf*, à Edfou[1] et à Dendérah; *ḥeb ur nu* (sic), ou [2].

A Ombos, Horus est »le prince», ou »le maître, du massacre dans la terre entière», *ur šāt em ta ter-f*, *neb šaitu* (?) *em ta ter-f* (comme Keb), et , , [3].

D'après les textes d'Edfou, un certain vice était prohibé à Sébennytus , et à Memphis [4], ce qui équivaut à *ta t'eref*.

Ces exemples connus, on admettra aisément qu'il faut voir des fêtes générales dans celles qui sont dites (avec ou sans ou avant le groupe), avoir lieu [5]. On admettra aussi que la fixation des lois, *men hap-u nu* [6] par le pharaon, dit aussi [7], était un fait concernant tout le pays[8]; cela ressort de l'expression correspondante *men hep-u pe ta t'eref*[9].

L'idée d'universalité se retrouve dans certains textes

---

[1] Mariette. Dendérah, Description, générale du grand temple, p. 106.
[2] Dendérah, I, pl. 62, II, pl. 1 et 41.
[3] De Morgan, Ombos, p. 183, 278, 200, 332, 178 et 280.
[4] J. de Rougé, Textes géographiques d'Edfou, p. 146 et 142.
[5] Dendérah, I, pl. 62; Denkmäler, IV, pl. 78 et 82, etc.; cf. Recueil de Travaux, XIII, p. 165.
[6] Champollion, Notices, I, p. 290.
[7] Denkmäler, IV, pl. 33.
[8] Cf. Dendérah, I, pl. 57.
[9] Guieysse, Recueil de Travaux, XIII, p. 18.

qui montrent le pharaon »prélevant (se taillant) sa part dans les produits», *kheb ànnu*[1], du monde entier: *kheb ànu em àft en net*[2], [3], [4],

(sic)

et [5]. Toute la terre lui apportait, , ses tributs, ou ses hommages[6].

Le Nil, d'autre part, se répandait sur la terre entière, c'est-à-dire sur toute l'Egypte, comme le dit un texte décrivant les effets du vent du Sud: »celui qui fait monter le Nil hors de son abîme, un grand Nun par tout le pays, , celui qui fait germer l'oeuf de la femme enceinte, qui donne la vaillance au soldat»[7].

V.

Il est visible que dans le groupe du bâton et des trois serpents, ceux-ci ont la valeur phonétique *t'eref* de sorte que le bâton représente , »la terre». C'est ce que prouve une variante mixte, au temple de Philœ, [8], »la terre entière est dans tes eaux», formule qui correspond à *ḥer mu*[9], »toute la terre est dans les eaux» (de ta Majesté).

[1] Cf. Brugsch, Supplément au Dictionnaire, p. 907.
[2] De Morgan, Ombos, p. 365.
[3] De Rochemonteix, Edfou, II, p. 50.
[4] Id., II, p. 40; cf. id., I, p. 475.
[5] De Morgan, Ombos, p. 339; cf. Denkmäler, IV, pl. 89.
[6] De Morgan, Ombos. p. 125; id., p. 102.
[7] Id., p. 169.
[8] Bénédite, Le Temple de Philæ, I, p. 120; cf. Recueil, XIII, p. 164.
[9] J. de Rougé, Textes géographiques d'Edfou, pl. 13.

On se demandera toutefois comment il se fait que le bâton soit l'équivalent de la terre, et pour le moment il n'est possible de répondre à cette question que par des conjectures, semble-t-il. Voici donc, à tout hasard, une hypothèse.

En égyptien, différents noms du bâton , , , et [1], oscillent autour des consonnes *t*, *ṭ* et *t'*, qui s'échangent si facilement à la basse époque. De plus, une des désignations du bâton fourchu était , , [2], et *mā* ou *m*, préformante facultative pour certains noms d'instruments (d'où sans doute la forme [3]), pourrait fort bien avoir eu le même rôle dans *māta*. En ce cas *mā* ou *m* n'appartiendrait pas à la racine pour le nom du bâton , qui serait ; or, la syllabe *ta* écrite de la sorte varie avec la terre, , dans les exemplaires thébains du Todtenbuch, et [4].

Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, il reste acquis que les trois serpents ont plusieurs valeurs phonétiques dans le groupe formé par eux: la valeur régulière *t'*, d'abord, puis celles de et de (comme d'autres serpents, ou , dans le nom d'Osiris, , , [5]), enfin celle de .

[1] Cf. Griffith, Hieroglyphs, p. 50, 51, 55 et 62, figures 17, 42, 62, 115, 125 et 179.

[2] Todtenbuch, édition Lepsius, ch. 89, l. 5 et 108, l. 5; id., édition Naville, II, ch. 108, pl. 244; et Champollion, Notices, I, p. 770 et 775.

[3] Pepi I, 342, et Merenra, 642.

[4] Edition Naville, II, ch. 125, pl. 302.

[5] Philæ, I, p. 119 et 126; Dendérah, II, pl. 33, c.

Le principe de cette polyphonie porte à croire que le même groupe aurait pu se prêter à d'autres prononciations, comme à d'autres sens, qui nous échapperaient encore dans certains cas où le contexte est obscur.

Alger, 19 Juin 1901.

—— x ——

Note.

Après l'impression du mémoire très-intéressant de M. Lefébure, je vois maintenant, grâce à mon *Index* manuscrit, que la lecture *t'eser* (qu'il appuie sur *Recueil de Travaux* [1894] XVI[1], p. 37—41), déjà en 1891 *(Seconde Série)*, a été relevée par moi pour un grand nombre d'exemples où entre le groupe formé de trois [hieroglyph]. Voir *Seconde Série*, pl. II, 2, V, 5, XI, 4, XIV, 4, XV, 4, XXV, 2 etc. et le Commentaire explicatif (cf. aussi *Proceedings* XIV [1892], p. 138). Ces faits ne pouvaient guère être connus à M. Lefébure, mes *Inscriptions Hiéroglyphiques* n'existant sans doute pas à Alger.

K. P.

[1] Ce volume de *Recueil* n'est pas à Upsala.

L'emblème hiéroglyphique de la vie.

Par **Victor Loret.**

S'il est un signe égyptien sur lequel on ait écrit des pages sans nombre, c'est bien certainement le signe ☥, qui représente la syllabe 𓋹 et symbolise l'idée de vie. Sans m'attarder à énumérer les ouvrages surannés dans lesquels il est abondamment parlé de la *Croix ansée,* du *Tau hermétique,* de la *Clé de vie,* je prendrai la question à un moment plus rapproché de nous.

Déjà, dans son *Catalogue des signes hiéroglyphiques de l'Imprimerie nationale*[1], E. de Rougé décrit ainsi le signe ☥: »Nœud, dit croix ansée«. Dans l'ouvrage le plus récent où il soit traité du dit signe hiéroglyphique, M. Griffith le considère comme un *girdle-knot,* c'est-à-dire comme un nœud de ceinture[2]. Dans son *Medum,* où se trouvent les premières recherches d'ensemble sur l'épigraphie égyptienne, M. Flinders Petrie écrit, à propos du même signe: »It appears (as Prof. Sayce has suggested) to be the fisherman's girdle with the loop passing round the waist, and the loose flaps hanging from it; this is the marsh-dress such as the Nile figures wear, and as we see in the figures of fishers, etc.[3]« Dans sa *Collection of hieroglyphs* (p. 60), M. Griffith pense à un nœud ou à un lien, servant peut-être d'amulette. Il songe aussi à une ceinture et ajoute: »It may be that it was attached as symbolical of life to a victim or reprieved prisoner«. Comme on le voit, on s'accorde généralement à voir dans ☥ un lien bouclé dont les deux bouts for-

---

[1] Paris, in-4°, 1851, p. 175, n[os] 41—43.

[2] N. de G. Davies, *The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep,* part I page 35 et fig. 355.

[3] W. M. Flinders Petrie, *Medum,* London, 1892, p. 33.

ment une cocarde. Mais où la difficulté commence, c'est quand il s'agit d'expliquer comment une ceinture attachée par une cocarde peut servir à exprimer symboliquement l'idée de vie. L'explication qu'en donne M. Griffith ne fait que poser la question sous une autre forme, sans la résoudre en rien.

Lorsque l'on veut chercher ce que représente un signe égyptien ayant une valeur phonétique déterminée, il est une loi dont on ne peut se dispenser de faire en premier lieu l'application expérimentale et que j'ai formulée ainsi dans mon *Manuel de la langue égyptienne* (p. 8, § 22): »Tout signe syllabique emprunte originellement sa valeur phonétique au mot qui, dans la langue égyptienne, sert à désigner l'objet que représente ce signe». Par exemple, si le signe 𓊛 se lit *àm*, c'est qu'il doit exister en égyptien, pour la barque, un nom sonnant *àm*, ce qui est en effet le cas. Si le signe 𓍁 se lit *houn*, c'est qu'il existe un instrument agricole de même forme dont le nom est 𓎛𓇓𓈖𓍁. En appliquant cette règle au signe 𓋹, on doit en conclure qu'il représente un objet dont le nom égyptien est *ânkh*.

D'autre part, il est certain qu'un objet matériel tire toujours son nom d'une racine exprimant un des attributs les plus apparents de cet objet. Que signifient les racines *àm* et *houn*, exprimées graphiquement par la barque ou le hoyau? J'avoue que je n'en sais rien. Mais le signe 𓍑, qui représente l'instrument avec lequel on perce les vases de pierre, emprunte son nom et sa valeur syllabique *oub* à une racine signifiant »percer»; l'outil 𓍑 est donc »le perceur». La gousse sucrée de la caroube 𓆱 emprunte son nom et sa valeur syllabique *noudjim* à une racine signifiant »être sucré, être doux au goût»; le fruit 𓆱 est donc »le sucré». Par conséquent, puisque le signe 𓋹 représente un objet matériel nommé *ânkh*, il est bien évident que cet objet matériel emprunte son nom et sa valeur syllabique à la racine 𓋹𓈖𓐍, dont le sens le plus fréquent est celui de »vivre»; le 𓋹 doit donc être »le vivant», ou »celui qui fait vivre», ou quelque chose d'analogue.

Or, quel rapport existe-t-il entre un lien, une ceinture, un nœud, une cocarde, et l'idée de vie? Aucun, assurément. Les égyptologues qui aiment le symbolisme abstrus et les idées

lointaines trouveront peut-être facilement, entre une cocarde et la vie, vingt ingénieux rapprochements plutôt qu'un. Mais il ne peut s'agir ici que d'un rapprochement matériel, naturel, direct, enfantin presque, et non de billevesées profondes. D'autre part, pour que le signe ☥ représentât une ceinture ou un nœud, il faudrait qu'il existât en égyptien un mot *ânkh* signifiant *ceinture* ou *nœud*, et un tel mot n'a jamais été relevé dans les textes.

Ce n'est qu'en étudiant dans son ensemble la racine *ânkh* que l'on pourra, je crois, arriver à résoudre le problème. C'est du reste ce qu'a fait H. Brugsch, dans le Supplément de son *Dictionnaire hiéroglyphique* (pp. 238—248), mais en se plaçant au point de vue de la sémantique et non à celui de l'épigraphie. Il réunit vingt-quatre mots différents dérivés de la racine 𓋹𓈖𓐍. Les quatorze premiers lui semblent venir du sens originel de la racine: »das Dasein haben, zum Dasein erstehen, ins Dasein gerufen haben, ins Dasein gerufen werden». Les autres mots, parmi lesquels se trouvent 𓋹𓋹𓏏𓏴𓁹𓁹, »yeux», 𓋹𓋹𓂈𓂈, »oreilles», 𓋹𓋹𓏏𓏏𓉿𓉿, »battants de porte», etc., lui semblent venir du sens dérivé *öffnen*, »ouvrir». J'éprouve quelque difficulté à comprendre la filiation de sens *vivre = ouvrir*, et j'avoue que la gradation qu'en trace M. Brugsch ne me paraît pas convaincante: »ins Dasein gerufen werden, aufgehen, erstehen, sich offen zeigen, sich öffnen». D'autre part, si l'on comprend que les yeux et les portes s'ouvrent, on le comprend moins des oreilles, bien que, par une métaphore hardie, nous disions en français »ouvrir l'oreille» dans le sens de »écouter attentivement».

C'est en étudiant de près les vingt-quatre mots *ânkh* réunis par H. Brugsch et en essayant de les grouper d'une manière moins artificielle que je suis arrivé à me faire, sur l'identité de l'objet représenté par le signe ☥, une opinion que je voudrais soumettre au lecteur. Tout d'abord, il importait de rechercher si, parmi les termes concrets dérivés de la racine *ânkh*, il s'en trouvait quelqu'un qui désignât un objet pouvant être représenté sous la forme ☥. Or, les seuls termes concrets, jusqu'ici connus, dérivés de la racine *ânkh*, sont les suivants: 𓋹𓍯𓐍𓇼, *étoile;* 𓋹𓈖𓐍𓏏𓏏𓈉, *région des morts;* 𓋹𓏠𓏥, *aliments;* 𓋹𓋹𓏏𓏴𓁹𓁹,

yeux; , *oreilles;* , *battants de porte;* , *miroir;* , *fleur;* , *vase;* , *chèvre.* Le signe ne représente certainement ni une étoile, ni une région, ni un aliment, ni un œil, ni une oreille, ni un battant de porte. Il ne peut représenter, non plus, une fleur, ni un vase, ni une chèvre. Mais un miroir? Pourquoi le signe ne nous donnerait-il pas la forme archaïque du miroir égyptien?

Avant d'examiner le pour et le contre d'une telle hypothèse, recherchons quelle corrélation peut exister entre la vie et un miroir. Les symbolistes ne manqueront pas de trouver que la corrélation est tellement simple, tellement banale et naïve, qu'elle en est presque dénuée d'intérêt. C'est possible, et c'est même précisément pour cela que je crois être tombé juste. Seulement, si le mot *miroir* peut dériver facilement d'une racine signifiant »vivre», je ne puis admettre que l'idée de *vivre* soit une idée primitive et originelle. Si c'est par un miroir que les Egyptiens ont symbolisé la vie, ou, plus exactement, si une racine unique a pu donner en égyptien naissance aux idées de *vie* et de *miroir,* c'est que c'est par son caractère de *visibilité* que l'idée de vie ou mieux l'idée plus générale d'existence, a frappé tout particulièrement les premiers hommes d'Egypte. Ce qui existait, c'était ce qu'ils voyaient. Etant donné, même, que pour eux toutes les choses, tous les objets avaient une vie propre, — comme en témoignent bien des coutumes superstitieuses que je n'ai pas à rappeler ici, — il est évident que les idées d'existence et de vie se confondaient et se sont confondues longtemps, dans leur esprit, en une seule et unique idée. Conclusion: le sens premier de la racine serait *être visible, être apparent.*

Or, à côté de ⲱⲛⲁϩ, ⲱⲛϩ, ζωή, *vita,* il existe en copte un mot ⲟⲩⲱⲛⲁϩ, ⲟⲩⲱⲛϩ, δεικνύναι, *ostendere;* φανεροῦσθαι, *manifestari*, *apparere;* δήλωσις, *manifestatio;* ὀπτασία, *visio, apparitio,* etc. Les deux groupes ⲱⲛⲁϩ—ⲱⲛϩ et ⲟⲩⲱⲛⲁϩ—ⲟⲩⲱⲛϩ ont-ils entre eux les mêmes rapports qu'ont, en ancien égyptien, des mots simples, comme et , avec des mots pourvus d'un prothétique, comme et ? Existait-il en hiéroglyphes une forme qui se serait spécialisée dans le sens originel de la racine *ânkh?*

Le a-t-il pu devenir en copte ⲟⲩⲱ, comme cela semble être le cas pour = ⲟⲩⲱⲙ? Ce qu'il y a de certain, c'est que Tattam cite, dans son *Lexicon ægyptiaco-latinum* (p. 568), une forme simple ⲱⲛϩ, identique à ⲱⲛϩ = *vita*, présentant le sens de ἐμφανίζειν, *ostendere, patefacere*.

Quoi qu'il en soit de ces rapprochements, dont H. Brugsch a eu le premier l'idée (*Dict.*, *Suppl.*, p. 247) et sur lesquels je ne veux pas insister, il est à remarquer que le verbe a parfois, en égyptien, le sens de »se montrer, apparaître», surtout en parlant des astres. Ainsi, le soleil (Edfou, Br., *Dict.*, p. 199), »apparaît (se lève) à l'Orient et se couche à l'Occident»; tel personnage défunt *ânkh-f mà ânkh khabsou em ter-sen en ânkh* (Louqsor, *ibid.*), »apparaît comme apparaissent les étoiles à leur moment d'apparition»; tel autre, le roi Séti I, *ânkh-tà mà seped* (Abydos, *ibid.*), »apparaît comme Sothis»; certain serpent sacré *ânkh* ... (Dendérah, *ibid.*), »apparaît comme le lotus».

La racine *ânkh*, »être visible, être apparent», aurait donc donné naissance à deux séries de mots: 1° des mots se rapportant à l'idée de *visibilité*, 2° des mots se rattachant à celle d'*existence*. Il faudrait, pour répartir dans ces deux séries les vingt-quatre mots *ânkh* signalés par H. Brugsch, étudier de très près la plupart de ces mots, dont le sens présente encore certain vague. Le , par exemple, est-il une fleur, un bouton, une plante? La chose est incertaine. Le est-il une chèvre, plutôt qu'un animal en général? Il est difficile de le dire. Le est-il un vase quelconque, ou un vase présentant la forme symbolique du signe ? J'en ai trouvé, de cette forme, un certain nombre dans le tombeau d'Aménophis II[1]. D'autres mots se rattachent facilement à l'idée de visibilité, par exemple les *yeux*, qui nous font apparaître les objets, nous les font apercevoir; les *oreilles*, qui nous font apercevoir, ou mieux percevoir, les sons; les *battants de porte*, qui, lorsqu'on les ouvre, nous font apparaître ce qu'ils cachaient;

[1] V. Loret, *Les tombeaux de Thoutmès III et d'Aménophis II et la cachette royale de Bibân-el-Molouk*, Caire, 1899, p. 15. — M. Moret m'a signalé deux bas-reliefs sur lesquels est figuré ce genre de vase.

enfin, pour en revenir au signe ☥, le *miroir*, qui seul nous met à même d'apercevoir notre face.

Mais tout cela ne serait qu'ingéniosité pure si nous ne pouvions établir par des preuves d'ordre plus matériel que le signe ☥ est bien un miroir. Voici ces preuves, un peu au hasard:

1° H. Brugsch signale (*Dict.*, *Suppl.*, p. 247), d'après E. von Bergmann (*Hierogl. Inschr.*, 85), la variante »trois miroirs» pour ☥☥☥.

2° Dans le nom du miroir, ☥☥, (*Br.*, *Dict.*, p. 201), le signe ☥ semble être employé plutôt comme figuratif que comme phonétique. L'adjonction du , en particulier, est significative. L'une des premières remarques grammaticales qu'avait faites Champollion est que le groupe , placé derrière un signe phonétique, le change en signe figuratif. Ainsi est un *d*, mais est la main; est le syllabique *scha*, mais est un marais; est le syllabique *dja*, mais est un aiglon. De même, au masculin, est un *d*, mais est un bras; est un *r*, mais est la bouche; est un *sch*, mais est un bassin. Si ☥, pris ici comme figuratif, n'en est pas moins suivi d'un déterminatif , c'est là un fait fréquent en égyptien, dans des mots comme , , , etc. Dans l'orthographe ☥, le signe ☥ joue exactement le même rôle que , ou dans les mots que je viens de citer, c'est-à-dire représente figurativement l'objet que désigne le mot.

3° Si l'on préfère attacher plus d'importance au simple qu'au , nous pouvons signaler le mot ☥ inscrit au dessus de l'image d'un miroir (*Miss.*, I, 136). Ici, ☥ »miroir» est à ☥ *ânkh*, ce que »bouche» est à *r*.

4° Des miroirs sont fréquemment représentés en peinture sur les cercueils de bois de Moyen Empire, du type qu'ont fait connaître les *Ælteste Texte* de Lepsius et d'autres publications plus récentes. Ces miroirs sont de deux sortes. Les uns, en argent ou en bronze, ont la forme d'un [hiéroglyphe] supportant un disque. Les autres sont représentés enfermés dans un étui qui en recouvre tout le plat et n'en laisse voir que le manche. Les premiers de ces miroirs portent généralement le nom de [hiéroglyphes] et varr.; les autres se nomment ☥ |, ☥ [hiéroglyphes], ☥ [hiéroglyphes], ☥ [hiéroglyphes], ☥ [hiéroglyphes], ☥ [hiéroglyphes][1]. Or, si j'ai bien compris la description de certains cercueils donnée par M. Maspero, il se trouve que plusieurs fois, à la place du miroir *ânkh* enfermé dans son étui, on trouve la représentation de deux grands objets ☥ ☥ peints en noir ou en vert[2]. Le signe ☥ remplaçant l'image d'un miroir, non pas dans une inscription, c'est-à-dire au besoin à titre phonétique, mais dans un tableau, c'est-à-dire certainement à titre figuratif, il me semble difficile de n'en pas conclure que ce signe est l'image même d'un miroir.

Je prévois l'objection qui se présentera tout d'abord à l'esprit du plus grand nombre. Les divinités, les personnages royaux portent souvent le signe ☥; or, ils le portent non pas par le manche, comme on porterait un miroir, mais par la partie arrondie, qui est alors une boucle formant anse, et non un plat de miroir. La remarque est juste. Il convient cependant d'observer que les Egyptiens n'ont pas voulu représenter par là des personnages portant un miroir, mais bien des personnages tenant le signe symbolique de la vie. Dans cet emploi, le signe ☥ représente une amulette et non un objet de toilette; il nous prouve donc seulement que l'amulette, dérivée du signe hiéroglyphique représentant un miroir et symbolisant la vie, avait subi une légère modification de détail afin de pouvoir être tenue en main ou suspendue à un collier.

On objectera encore que, même dans les plus anciens textes, le signe ☥ a la forme d'un nœud, la partie inférieure étant séparée en deux moitiés presque aussi écartées que les deux branches du signe ∩, et la partie supérieure étant non

---

[1] W. Budge, *The coffin of Amamu*, ppl. XXI, XXV; *Miss. du Caire*, t. I, pp. 136, 200, 201, 214, 221.

[2] *Miss. du Caire*, t. I, pp. 218, 228, 236.

pas pleine, mais en forme de boucle[1]. Mais déjà, à la même époque, on trouve la partie inférieure ayant les deux moitiés soudées[2], et il est impossible d'affirmer que la partie supérieure du signe n'est pas pleine, parce qu'elle est représentée par un simple trait gravé, alors que nous rencontrons dans les mêmes textes des signes comme le (IV, 5), le (V, 9), le (VI, 5), le (VIII, 3), le (VIII, 12), etc., qui représentent des objets pleins et qui, néanmoins, sont figurés par des traits gravés.

Aux époques postérieures, dans les inscriptions peintes, l'intérieur du ☥ est presque toujours colorié en blanc ou en jaune. J'ai même rencontré dans le tombeau d'Aménophis II de grands 𓊽 et de grands ☥ en bois, mesurant près d'un mètre de hauteur. Ce sont bien là, étant donnée leur destination, des amulettes gigantesques et non des images d'objets. Or, la plupart de ces ☥ n'en avaient pas moins la partie supérieure entièrement pleine et peinte en blanc, tandis que l'encadrement et le bas du signe étaient peints en bleu.

Les Egyptiens ont donc envisagé le signe ☥ tantôt comme un hiéroglyphe figuratif représentant un miroir, tantôt comme un signe symbolique figurant une amulette, mais ils ont souvent confondu les deux et donné à l'amulette, comme dans le tombeau d'Aménophis II, la forme du miroir, tandis qu'ils donnaient au miroir, comme dans bien d'autres cas, la forme de l'amulette.

D'ailleurs, amulette ou miroir, il est indiscutable que le signe ☥ représente un ruban terminé par un nœud en cocarde. Mais c'est un ruban en bois, sculpté et peint, formant cadre et manche de miroir, et c'est là un motif de décoration que les fabricants d'objets en bois avaient, de tout temps, en grande prédilection. La plupart des cuillères et des agitateurs ou spatules en bois que possèdent nos musées égyptiens ont des formes analogues. La partie horizontale du miroir *ânkh* représente très vraisemblalement deux fleurs de lotus nouées bout à bout, comme c'est le cas dans la plupart des objets que je viens de signaler.

La question qu'il resterait à élucider est de savoir pourquoi, à côté de miroirs dont le plat est un disque de métal, argent, or ou bronze, les Egyptiens ont figuré un miroir tout autre,

---

[1] Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynastie*, ppl. VII, 4; X, 13; XIV, 7, *a*.

[2] *Ibid.*, pl. XXI, 29.

dont la partie spéculaire est entourée d'un cadre de bois. La réponse à cette question me semble simple. Comme le miroir fait partie des hiéroglyphes phonétiques, et cela dans les textes les plus anciens que nous connaissions, tandis que le signe , représentant un miroir à plat de métal, ne figure que bien plus tard et seulement comme déterminatif, on en doit conclure que le miroir a précédé le miroir métallique et date même peut-être d'une époque où les Egyptiens ne connaissaient pas l'usage des métaux, ou ne savaient les travailler qu'imparfaitement. Le cadre entourant le plat du miroir semble nous prouver que cette partie était faite en substance fragile. Etait-ce quelque pierre noire très soigneusement polie[1]? Etait-ce de l'obsidienne[2], du talc, du mica? Etait-ce du cristal de roche, si fréquent dans les tombes archaïques? Etait-ce déjà du verre[3]?

Il y aura là, quand on voudra se donner la peine d'étudier de près les industries égyptiennes, matière à de très intéressantes et très utiles recherches. En attendant, je crois que certain passage du *Papyrus Ebers* pourra nous aider à éclaircir ce point.

Certaine pierre , dont il ne faut pas confondre le nom avec celui du granit rose, est plusieurs fois mentionnée dans le traité de médecine. C'est, naturellement, un médicament pour l'usage externe. Il est employé surtout, broyé, concurremment avec l'écaille de tortue pulvérisée, pour étancher le sang, le pus et la sanie, un peu comme on emploie de nos jours la poudre de talc ou d'amidon. Or, dans une recette relative à la guérison des (pl. 88, ll. 16—19),

[1] Aristote aurait écrit, dans un passage que je n'ai pu retrouver dans ses œuvres et qui est cité sans référence par M. Boudet (*Descr. de l'Egypte*, t. IX, p. 221): "Si les métaux et les cailloux doivent être polis pour servir de miroirs, le verre et le cristal ont besoin d'être doublés d'une feuille de métal pour rendre l'image de l'objet qu'on leur présente".

[2] L'obsidienne, qui est peut-être la pierre d'Ethiopie d'Hérodote et de Diodore, se rencontre en Afrique (R. Hartmann, *Nilländer*, p. 41) et servait à faire des miroirs (Pline, *H. N.*, XXXVI, 26).

[3] Les Sidoniens, au dire de Pline (*ibid.*) avaient inventé les miroirs de verre. S'il faut en croire M. Batissier (*Hist. de l'art monumental*, p. 672, cité dans L. Figuier, *Merveilles de l'industrie*, t. I, p. 53), il existe au Musée de Turin deux miroirs de verre égyptiens entourés d'un cadre de bois, et l'on en aurait trouvé plusieurs autres, également en verre, dans des fouilles exécutées à Saqqarah.

cette pierre est designée plus spécialement sous le nom de (l. 17), c'est-à-dire »pierre *mad* à miroir». Nous avons là, très vraisemblablement, — à moins pourtant qu'il ne s'agisse de quelque minéral dont on se servait pour nettoyer et faire briller le plat de miroirs métalliques, — le nom de la pierre qui, encastrée dans un cadre de bois, constituait le miroir *ânkh* des temps primitifs.

Ce sont là, en somme, des questions dont il y aurait lieu de faire une étude plus approfondie dans un travail sur les industries égyptiennes. J'ai voulu simplement exposer ici, sur l'identité du signe ☥, une hypothèse qui m'a paru présenter de grandes chances de vraisemblance. Je laisse à d'autres le soin de revoir le sujet de plus près et de corroborer ou d'anéantir cette hypothèse.

Lyon, 23 mai 1901.

Le titre .

Par Victor Loret.

En 1899, M. L. Borchardt relevait, sur des fragments de papyrus de la XII[e] dynastie, découverts à Kahoun, deux exemples d'un titre nouveau , suivi ou non du , qu'il laissait sans transcription et sans traduction (*Zeitschr.*, XXXVII, pp. 91, 94).

L'an suivant, M. K. Piehl, considérant ce titre comme suspect et supposant une erreur de lecture du premier signe, songea à le remplacer par le titre bien connu (*Sphinx,* IV, p. 118).

Enfin, dans le numéro du *Recueil* paru tout récemment, M. W. Spiegelberg cite, d'après une stèle inédite du Musée de Leide (V. 38), l'exemple , et il en conclut que la transcription est exacte, que le mot doit se lire *àbh* et qu'il désigne une fonction sacerdotale (*Rec.*, XXIII, pp. 102—103).

Or, j'avais également remarqué depuis longtemps deux exemples du même titre, que je me proposais de publier afin d'en tirer les mêmes conclusions que M. W. Spiegelberg. Une stèle du Musée du Caire, provenant probablement de Thèbes et remontant à la XI[e] dynastie (n[o] d'entrée 29256), porte, d'après la copie de M. G. Daressy, d'abord

la mention , puis, plus loin, (*Rec.*, XIV, p. 20). Le personnage ainsi qualifié nous donne quelques détails sur les fonctions qu'il remplissait auprès du dieu Mentou et nous apprend, entre autres choses: . Peut-être y a-t-il quelque relation entre le transport et la mise à l'eau d'une barque, et le mot , déterminé par le signe de l'eau.

Ce mot, en tout cas, paraît devoir se rattacher au verbe , que je signale pour deux raisons: d'abord parce qu'il nous explique l'emploi du signe initial dans l'orthographe de Kahoun, ensuite parce qu'il n'a été enregistré dans aucun dictionnaire, bien qu'il se rencontre deux fois au *Papyrus Ebers*. Cette omission résulte de ce que, dans l'index du papyrus, la lettre a sauté lors de l'impression, le mot ainsi mutilé étant d'ailleurs suivi de la transcription régulière *àbeh*. Voici les deux passages du traité médical:

9 10 (100, 8—10);

13 14 (*ibid.*, 12—14).

Dans ces phrases, que plusieurs termes techniques empêchent de traduire de façon certaine, il semble bien que le mot *àbeh* signifie »emplir (d'un liquide)», ou bien »imbiber, imprégner». Si le transport d'une barque sacrée est la principale attribution du prêtre [hieroglyphs], il se peut que ce prêtre soit celui qui imbibe, qui trempe la barque, celui qui la met à l'eau ou, peut-être, qui la rend imperméable en l'enduisant de certaines substances.

Lyon, 21 juillet 1901.

Victor Loret.

OSCAR VON LEMM, *Kleine koptische Studien. XXI—XXV* [Separat-Abdruck aus dem Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. Band XIV, N° 3. Mars 1901]. St. Petersburg 1901. 25 pages in-4°.

Le présent opuscule qui forme la suite d'une publication fort importante, dont Sphinx[1] a eu l'occasion de s'occuper avec quelque détail, montre bien que le louange dont nous avions cru devoir combler cette dernière n'était que strictement à sa place. C'est que nous n'avons, en présence des §§ XXI—XXV, aucun motif de réduire les expressions laudatives que la publication dite »Kleine koptische Studien» nous avait amené à formuler.

Résumons brièvement la teneur des cinq paragraphes que, cette fois, le savant auteur a soumis à notre appréciation!

Le § XXI expose une nouvelle règle selon laquelle, dans certains cas, un ⲛ(ⲙ) radical initial se traite comme s'il était particule de relation. L'exemple le plus décisif de cette règle est le nom propre ⲛⲁⲃⲟⲩⲭⲟⲗⲟⲛⲟⲥⲱⲣ qui, selon l'auteur, plutôt doit se lire ⲁⲃⲟⲩⲭⲟⲗⲟⲛⲟⲥⲱⲣ. L'exactitude intégrale de cette rectification résulte entre autres de l'expression ϩⲓ ⲁⲃⲟⲩⲭⲟⲗⲟⲛⲟⲥⲁⲣ »sous Neboucadnesar», empruntée au »Triadon».

D'autres mots d'origine étrangère ayant subi la même espèce de déformation sont de plus ⲉⲩⲣⲱⲛ pour ⲛⲉⲩⲣⲱⲛ (νεῦρον) »tendon»; ⲁⲗⲁⲃ (Lév. 10, 1) = Ναδάβ; ⲗⲓⲕⲧⲓⲟⲛ de ⲉⲛⲗⲓⲕⲧⲓⲟⲛ = ἰνδίκτιον, souvent reproduit sous la forme ⲧⲉⲕⲧⲓⲟⲛ; Ⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ = Ἐμμανουήλ, nom propre qui procure à l'auteur l'occasion de corriger une des erreurs innombrables de M. Amélineau. A ce groupe de mots, M. von Lemm compte aussi fort bien ⲅⲁⲥⲧⲣⲓⲙⲓⲛⲑⲟⲥ = ἐγγαστρίμυθος, ⲕⲣⲩⲫⲓⲁⲥ = ἐγκρυφίας, etc.[2].

Le § XXII s'occupe de ⲁⲅⲉⲗⲏ et ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲏ, deux mots d'origine distincte, qui souvent se confondent dans les textes coptes. Le premier signifie notoirement (ἀγέλη) »troupeau, foule», le second est originairement »le grec ἀγγελική, pris substantivement pour

[1] Voir *Sphinx* III, pages 235—237 et IV, pages 212—222.

[2] *Gén.* 34, 18: ⲁⲛⲓⲥⲁϫⲉ ⲣⲁⲛⲁϥ ⲙⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛⲉⲙⲙⲟⲣ ⲛⲉⲙ(sic)ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛⲥⲓⲭⲉⲙ ⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ "les paroles furent agréables pour Emmor et pour Sichem, son fils" — fournit un spécimen curieux d'élimination d'un ⲙ initial, digne d'être rappelé à cette occasion. Voir encore *Gén.* 41, 37; *Exod.* 5, 21; 7, 9. etc.

désigner la hiérarchie entière des anges qui habitent les cieux», suivant l'explication suggérée par DULAURIER. M. von Lemm nous fait maintenant voir que, dans certains cas, les textes bohaïriques tendent à confondre les deux mots, de sorte qu'il semble que l'écrivain copte ait voulu rapprocher étymologiquement ⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲏ de ⲁⲅⲉⲗⲏ. Nous sommes donc ici en présence d'un exemple ultérieur de l'*étymologie populaire,* dont les coptes ont fort abusé, vis-à-vis de mots d'origine étrangère.

Au § XXIII, M. von Lemm examine le préfixe ϫⲓ de mots tels que ϫⲓ-ϭⲟⲗ »mentir», ϫⲓ-ⲟⲩⲁ »calomnier», et il l'explique comme une forme dénaturée de ϫⲉ »dire» et due à l'emploi fréquent de mots composés à l'aide du verbe ϫⲓ »recevoir». Comme une raison d'ordre psychologique en faveur de son acception, l'auteur invoque fort à propos le fait indéniable que les mots »mentir, calomnier» sont bien plus souvent employés que p. ex. le mot »dire la verité» ϫⲉ-ⲟⲩⲁ, dont le ϫⲉ »dire», aurait pu et dû autrement déterminer la physionomie extérieure des dits composés.

Le § XXIV nous annonce la nouvelle de l'existence en copte d'un fragment jusqu'ici inconnu de l'ouvrage d'Epiphanius »De duodecim gemmis». Cette découverte, dont l'honneur revient à notre auteur, a été exposée d'une manière qui vous ôte même le moindre doute de sa réalité, à tel point la démonstration de M. von Lemm nous a paru convaincante. Un autre résultat, également important, qui se dégage de l'étude de notre collègue russe, c'est la nécessité d'admettre une troisième recension, en dehors des deux déjà connues, de l'ouvrage susmentionné d'Epiphanius.

Le dernier et plus vaste des paragraphes que comprend cette brochure, c'est le § XXV qui contient des »observations concernant quelques points du Codex Brucianus». Ce document gnostique avait déjà fixé l'attention de l'auteur, à propos de quelques points des § X—XX de »Kleine kopt. Studien», mais il reprend ici cette étude sur une échelle un peu plus étendue. Parmi les vocables examinés spécialement ici, j'ai noté (pour le sahidique) ⲕⲱⲙⲁⲣⲓⲟⲛ et ⲕⲱⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ, l'un equivalant à ϭⲱⲙ »vigne», l'autre à ϭⲙⲉ, ϭⲙⲏ »vigneron», les deux mots étant, selon M. von Lemm, d'origine sémitique.

L'explication proposée par l'auteur pour la phrase ⲁϥⲧⲣⲉⲩⲕⲱⲧ ⲛⲟⲩϣⲟⲩⲣⲏ ϩⲓϫⲛ ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ — ce qui a été traduit par d'autres »Er liess sie ein Weihrauchfass auf Harnischkraut bauen» — aboutit à la traduction suivante: »Er befahl einen Altar zu bauen am Meere», dont les prémisses paraissent fort plausibles.

Plus loin, M. von Lemm écarte une autre erreur très-grave:

ϯⲁⲗ ⲙⲡⲧⲏⲣϥ »die Wahrheit des Alls«, qu'il remplace par l'explication fort admissible »der Spiegel des Alls«. Etc. etc.

Bref, les améliorations apportées par M. von Lemm à la traduction de M. C. Schmidt sont fort notables. Elles montrent d'ailleurs, une fois de plus, combien la langue copte est difficile, puisque même des spécialistes fort exercés se voient mis au pied du mur, en présence de questions qui paraîtraient au premier abord assez simples à élucider.

En terminant, nous souhaitons que les 75 paragraphes qui manquent encore à la *centaine* dont consistera, selon toute probabilité, »Kleine koptische Studien« comme un tout, ne tardent pas trop à paraître, la science ayant encore beaucoup d'autres belles choses à demander à notre éminent collègue russe.

Karl Piehl.

F. Ll. Griffith, *The study of Egyptology*. Inaugural lecture delivered in the Ashmolean Museum on May 8, 1901. Oxford 1901. 26 pages petit in-8vo.

Le principal intérêt — et c'est là sans doute un intérêt capital — qui se dégage de cet opuscule, c'est le fait qu'il annonce que dorénavant l'égyptologie va être professée publiquement à l'université d'Oxford.

Pour le reste, je ne vois guère pourquoi un article aussi insignifiant que celui-ci, et aussi peu conforme au sujet dont il traite, a été imprimé. C'est que l'auteur semble oublier tout-à-fait que l'égyptologie — comme chaque science méritant réellement le nom de science — aspire à établir la vérité quant à l'Egypte et à *ceux qui se sont chargés de la tâche* peu commode de resussciter l'ancienne civilisation égyptienne de son sommeil millénaire.

Dans une conférence débitée à la plus vieille université d'Angleterre, on s'attendrait, lorsqu'il s'agit de l'origine et du développement de l'égyptologie, à trouver justice se rendre aux grands égyptologues anglais les Birch[1], les Goodwin et les Le Page Renouf, mais les deux premiers sont ici passés sous silence, et le troisième n'est mentionné que pour recevoir le stigmate de médiocrité: »The works of Renouf (and Brugsch), remarkable enough in their time, belong to an ordre of ideas already obsolescent» (p. 21) — voilà le jugement que porte M. Griffith sur le plus éminent spécialiste que, à côté des Lefébure et des Maspero, la religion égyptienne ait compté jusqu'ici parmi ses explorateurs. Nous ne pouvons qu'inviter M. Griffith à étudier

[1] Puisque M. Griffith compte (p. 6) de Rougé comme "a great interpreter", qualité qu'il refuse visiblement à Birch, il est bon de citer ce que dit Lieblein dans un ouvrage destiné au grand public et écrit en suédois (*Det gamla Egypten i dess skrift,* 1877, p. 33), en parlant des premiers essais faits de traduire des textes égyptiens suivis: "Lepsius avait en 1855 déclaré impossible de traduire avec certitude des textes un peu longs" — "Simultanément avec cette déclaration de Lepsius qui n'était qu'à lui personnelle" .... "deux égyptologues, le français **de Rougé** et **l'anglais Birch** entrèrent en scène, donnant une traduction suivie d'un même texte. Ils l'exécutèrent l'un indépendamment de l'autre, à la même fois, mais arrivèrent néanmoins presque au même résultat. Cela était d'autant plus concluant en faveur de l'exactitude de la méthode appliquée, que le texte traduit avait une teneur fort insolite, de sorte qu'il ne put être un simple hazard que les deux interprètes concordaient dans leur acception de lui".

d'abord et *méditer* ensuite les articles que le plus grand égyptologue qu'ait produit jusqu'ici l'Angleterre a publiés dans les *Proceedings* et *Transactions* de notre *Société d'Archéologie biblique*. Après les avoir lus et digérés, il sera peut-être à même de se faire une idée sur un sujet qu'il expédie maintenant un peu trop cavalièrement, en cela probablement inspiré par l'exemple de son maître et modèle Berlinois qui, lui aussi, sans être compétent en religion ancien-égyptienne, s'est érigé en juge de Le Page Renouf en guise d'historien de la religion égyptienne. A cet égard, Erman a tellement *bien* lu les ouvrages du grand anglais qu'il lui attribue des idées et des thèses que celui-ci n'a jamais professées ni soutenues. Le Page Renouf a eu beau répéter: »I have (not) anywhere put forth the opinion that the Egyptian commenced with monotheism«[1], M. Erman décrète néanmoins sur sa tombe: »Renouf verfocht« (in »Religion of Ancient Egypt«) »einen ursprünglichen Monotheismus der Aegypter, eine Anschauung die uns heute befremdet«[2]. Comme on voit le maître allemand de M. Griffith d'abord attribue à Le Page Renouf une théorie que celui-ci s'est défendu d'embrasser, puis il le représente, grâce à ce procédé pour le moins étrange, comme un savant connaissant moins bien la religion égyptienne que M. Erman, détenteur de la vérité »définitive«.

A son maître Erman M. Griffith attribue d'ailleurs (»Honni soit qui mal y pense!«) des mérites qui sont à Le Page Renouf, comme ceux qui connaissent l'histoire de notre science peuvent témoigner. Lorsque notre auteur se vante dévotement d'avoir eu une »letter (p. 16) from Professor Erman of Berlin« sur la difficulté que présente la traduction du Livre des Morts, on constate de suite que le savant allemand ne soutient pas autre chose que ce que nous savions déjà grâce à Le Page Renouf[3]. Et quand M. G. ajoute (p. 7): »the period of systematic observation of the (Egyptian) language was inaugured«. . . . . »by Erman« (»*Risum teneatis amici!*«), on se sent disposé à demander: M. Griffith n'a-t-il pas lu les articles publiés (à partir de 1866) par Le Page Renouf dans la *Zeitschrift*, articles qui ont provoqué des cris d'admiration de Lepsius lui-même qui (p. ex. *Zeitschrift*, 1872, p. 27, note en bas de la page) s'est prononcé à propos d'un des dits articles du grand égyptologue anglais de la sorte: »Ich freue mich überhaupt bei dem Herrn Verfasser einer linguistischen Betrachtungsweise zu begegnen, die ich vollkommen theile, aber *selten mit so richtigem Blick auf ägyptische Lautverhältnisse angewendet finde, wie von ihm. Möchte er Zeit finden uns noch oft Mittheilungen dieser Art zu machen.* L.« — De telles paroles adressées par un

---

[1] Le Page Renouf, *Religion of ancient Egypt* (1897), p. XV.
[2] *Zeitschrift* XXXV (1897), p. 166. Voir *Sphinx II*, page 247.
[3] Le Page Renouf, *Religion of ancient Egypt* (1880!) page 176.

allemand fort difficile à un étranger sonnent encore comme des fanfares en l'honneur de celui-ci.

Et la grammaire de Le Page Renouf, M. Griffith ne sait-il pas qu'elle a été aussi employée par son maître allemand, qui se donne, suivant ses habitudes, l'air de ne lui devoir rien, quand sur la tombe de Le Page Renouf en 1897, il se prononce ainsi: »Auch seine Elementary Grammar» hatte vor einem Vierteljahrhundert ihre Bedeutung»: Qu'on se souvienne que »Ägyptische Grammatik von Adolf Erman» date de 1894! Aux élèves actuels ou futurs de M. Griffith je propose, comme sujet de thèse de l'histoire de l'égyptologie, la matière suivante: Etablir une comparaison entre »Elementary Grammar» de Renouf et »Neuägyptische Grammatik von Adolf Erman» et montrer pourquoi ce dernier auteur ne cite nulle part son devancier anglais dont visiblement il a été directement influencé. — Malgré le peu de volume de l'ouvrage critiqué et le soin d'éviter de citer des noms déployé par l'auteur, le maître allemand de M. Griffith est mentionné (»Queen Ann' is dead») encore une fois (p. 13) en ces termes: »The new task undertaken by the philological school of Erman is the production of an exhaustive Egyptian lexicon», à la même fois que le »Wörterbuch» de Brugsch obtient par M. G. la mention que voici »still valuable to the advanced student, though long since out of date» — mention qui nous amène à demander à l'auteur: M. G. est-il à même de traduire un seul texte hiéroglyphique sans consulter préalablement »Brugsch's Wörterbuch»? Ce dernier n'est-il pas l'unique source pour l'étude de la littérature immense des basses époques? — Que faut-il dans ces circonstances entendre par »long since out of date»? Sans doute, Brugsch a commis un grand nombre de fautes — nous en savons quelque chose, comme nous l'avons souvent *prouvé* depuis 1879 — mais le »Wörterbuch» reste et restera néanmoins pour longtemps — peut-être même *longtemps après* l'apparition de »the exhaustive Egyptian lexicon» — un *vade mecum* indispensable à chaque égyptologue véritable. Ecoutons d'ailleurs ce qu'a dit il y a peu de temps indirectement à ce sujet le maître allemand de M. Griffith[1]: »Bei den lexikalischen Erörterungen ist mir wieder zum Bewusstsein gekommen, wie traurig es mit unserer Kenntniss des Wortschatzes aussieht; *sobald wir einmal*, wie in unserem Texte, *aus den ausgetretenen Bahnen herausgehen*, stossen wir überall auf mangelhaft oder gar nicht bekannte Worte». Cette fois, le maître de M. Griffith eût mérité — pour une fois — d'être soigneusement écouté par son élève anglais.

Donc, comme on peut le voir, »the study of Egyptology» semble être destiné à apprendre aux auditeurs du cours d'Oxford ce qui n'est pas ou, en tous cas, les vues inexactes d'une petite

[1] *Sphinx* II, page 117.

clique d'égyptologues[1]. Il nous semble inadmissible que les étudiants d'Oxford apprennent les vérités de l'égyptologie suivant des règles contraires au sens commun.

Si M. Griffith et la clique dont il relève imaginent pouvoir adopter pour leur compte le principe »Après nous le déluge!» — et agir en conséquence, il incombe aux savants respectant l'histoire de la science de combattre pour garder intacts l'héritage et le renom de nos devanciers et d'écarter tout parti pris d'une étude qui doit se faire »sine ira et studio».

L'Angleterre a du reste joué un rôle trop important dans l'histoire de l'égyptologie pour qu'il soit loisible à un jeune savant — élève d'un étranger qui a largement profité des découvertes des Birch, des Goodwin, des Hincks, des Le Page Renouf, etc. — d'ignorer, dans son discours d'ouverture, tenu à la grande et vénérable université d'Oxford, les mérites durables et ineffaçables qu'ont rendus ces grands savants à notre science, laquelle est une science anglaise, autant que peut-être n'importe qu'elle autre, ou ne le sera certainement pas par M. Griffith, si elle ne l'est déjà grâce à ses célèbres compatriotes et devanciers.

K. P.

---

[1] La transcription néo-berlinoise n'est pas mentionnée cette fois, mais elle viendra probablement dans la suite des conférences.

G. MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique. Les premières mélées des peuples. Paris Hachette 1897—99.

Mit dem Erscheinen des zweiten und dritten (Schluss-) Bandes von Masperos Histoire ancienne des peuples de l'orient classique liegt die umfassendste Geschichte des alten Orients, die wohl je geschrieben ward, vollendet vor. In meisterhafter, bald behaglich schildernder, bald dramatisch packender Darstellung wird dem gebildeten Leser ein reiches Bild der Geschichte und Kultur der Völker des klassischen Orients gegeben. In der Praegung dieses Ausdruckes liegt es begriffen, dass das ganze östliche Asien, China, Indien, die mit dem klassischen Altertum in gar keine oder nur spaete und lose Berührung traten, ausgeschlossen bleiben. Man kann diese Beschränkung nur gut heissen: gerade in geographisch erweiterten Geschichten des alten Orients, wie bei Dunker oder Justi, tritt es zu Tage, dass jene östlichen Kulturvölker gleichsam nachklappen.

Kein Gebiet des orientalischen Lebens in dieser Beschränkung ist von Maspero übergangen worden. Ganz besonders glücklich ist er in der Schilderung des Milieus, des geographischen wie des kulturhistorischen, wo ihm seine Kenntnis des modernen Orients überall zu statten kommt. Seine Untersuchungen zur aegyptischen Religion und Altertumskunde gehoeren ja zu den einschneidensten Arbeiten der letzten Jahrzehnte auf altorientalischem Gebiet überhaupt. Aber auch seine Ausführungen über die syrischen Kulte (II 154 ff.), über das assyrische Militairwesen (II 622 ff.), die Völker und Städte Syriens (II 120 ff.), seine Nacherzählung der jüdischen Urgeschichte (II 64 ff.), der Feldzüge Assurnazirabals (III 6 ff.) gehoeren zum Besten, was wir über den Gegenstand besitzen. Die ausserordentliche Leichtigkeit Masperos die monumentale Überlieferung in lebensvolle Stimmungsbilder umzusetzen, die wir alle bei seinem reizenden Büchlein 'Egypte et Assyrie' bewundert haben, tritt hier glänzend hervor. Eine grosse Anzahl — leider nicht nummerierter — Textbilder, die z. th. zum ersten Mal wichtige Denkmaeler und Landschaften bekannt oder doch leicht zugänglich machen, schmücken die beiden Bände. Der Archaeologe wird bedauern dass alle Illustrationen durch die Hand eines Zeichners gegangen sind, wodurch sie zwar an künstlerischem Eindruck gewonnen, an Zuverlässigkeit aber doch etwas eingebüsst haben. Sehr schön sind die den Text begleitenden Tafeln.

Weniger befriedigend ist die eigentlich historische Seite des Werks: die Fäden, die hin und her gehen, die leitenden Gedan-

ken der Entwicklung schliessen sich nicht so zu einem einheitlichen Bilde zusammen, wie das bei E. Meyers Meisterwerk der Fall ist. Vielleicht ist hier nicht nur die verschiedene Begabung der Verfasser im Spiel und die Neigung Masperos zur Einfügung langer Episoden, die leicht den Rahmen sprengen, sondern auch der Wunsch Masperos, das Verwickelte der Probleme, die vielen sich darbietenden Möglichkeiten, in gewisser Beziehung also das Unzulängliche unserer Kenntnisse, stärker zu betonen, die Thatsachen mehr objectiv aneinander zu reihen als subjectiv zu systematisieren. So erklärt sich auch die nicht selten wiederkehrende Aufzählung verschiedener und einander widerspechender moderner Ansichten und alter Überlieferungen ohne eindringendere Kritik. So kommt es dass, an E. Meyer gemessen, die Darstellung weniger christallklar und durchsichtig erscheint, freilich aber von einer überwältigenden Kenntnis des Materials und einem oft divinatorischen Blick für die Einzelerscheinung zeugt.

Einer der grossen Vorzüge von Masperos Arbeit ist die gründliche Kenntniss der modernen (und auch der antiken) Litteratur, die es ihm erlaubt häufig ganz entlegene Notizen zur Erklärung einer geschichtlichen Erscheinung heran zu ziehen. Natürlich wird der Specialist hier so gut wie überhaupt bei Benutzung des Werks auf seinem kleinen Gebiet allerhand 'Nachtraege' — auch bis 1897, dem Zeitpunkt des Erscheinens des II Bandes — und 'Verbesserungen' beibringen können. Aber wer das thut, möge bedenken welche Arbeitskraft zur Abfassung einer Geschichte, wie der Masperos, gehört, und er wird sich bald bescheiden. Die Aufgabe des Kritikers ist hier überhaupt keine leichte und nur auf den gemeinsamen Wunsch der Redaction und des Verfassers habe ich mich an die Besprechung gewagt. Ich hoffe dabei über den Einzelheiten das Grosse Ganze nicht aus den Augen verloren zu haben und bitte meine Ausstellungen und Bemerkungen als Beitraege zu einer hoffentlich bald nötigen zweiten Auflage, nicht aber als Kritik, die das Entscheidende gefunden zu haben glaubt, aufzufassen.

Der 2:te Band beschäftigt sich im wesentlichen mit dem 2:ten Jahrtausend vor Christus, der Zeit da die morgenländischen Völker zum ersten Mal in enge Berührung miteinander kamen. Eine glänzende Schilderung Syriens eröffnet den Band (S. 3—14). Mit Recht legt M. Nachdruck auf die kleinen, natürlichen Bezirke die die politische Einigung erschwerten, und das unsemitische Element im Norden. In der ältesten, für uns erreichbaren Geschichte des Landes überwiegt der babylonische Einfluss den aegyptischen. So fällt der Blick des Verfassers auf Babylon (S. 22) und die Dynastie des Hammurabi, deren von Sayce und Hommel sehr wahrscheinlich gemachten arabischen Ursprung M. wohl mit Unrecht durch den Hinweis auf die Bezeichnung 'Dynastie von Babylon' zu läugnen sucht. Auf eine vorsichtige

Beschreibung Elams und seiner Bevölkerung (S. 33), für die das neue Material de Morgans noch nicht benutzt werden konnte — einiges ist III 227 ff. nachgetragen — folgt der Einfall der Elamiten in das babylonische Reich, den M. ähnlich wie Lehmann in den 'Hauptproblemen' nach der Angabe Assurbanipals auf etwa 2290 setzt. Dass trotz der weitausgreifenden Politik Hammurabis ein Zusammenstoss mit Aegypten ausblieb, leitet M. aus den Umwälzungen her, die damals im Nillande statt hatten. Nach dem Ausgang der XIV Dynastie, oder vielmehr während derselben, (S. 59, 107, I 790) bemächtigten sich die Hyksos, deren Herkunft M. unsicher lässt, Aegyptens und beherrschten es während der XV—XVII Dynastie. In diese Zeit setzt M. mit Recht die starke semitische Einwanderung nach Aegypten und diese giebt ihm Gelegenheit in ungewöhnlich anziehender Weise die biblische Urgeschichte nachzuerzählen. Man kann ihm nur beistimmen, wenn er mit der Tradition an einem Aufenthalt der Iuden in Aegypten und an der Herkunft der Phoiniker aus Arabien festhält. Den Einfluss Aegyptens auf die vorher in Südpalaestina ansässigen Hebraeer setzt M. nicht besonders gross an. Die ganze Partie bis zum Beginn der Freiheitskämpfe während der XVII Dyn., die Darstellung des Aufkommens der Prinzen von El-Kab, des Aufblühens von Theben, des Gegensatzes des Helden Amosis I und der friedlichen Regierung Amenophis I gehören zu den Glanzpunkten des Buchs (S. 108). Die Züge Tuthmosis I gegen Syrien werden der Anlass zu einer das 2:te Kapitel (S. 110 —216) füllenden Beschreibung Syriens bei Beginn der aegyptischen Eroberung.

Nach dem Ende der Hammurabidynastie und der ziemlich ruhmlosen Herrschaft einer Königsreihe, die M. fälschlich als die des Meerlandes bezeichnet, da, wie auch Lehmann »Hauptprobleme» s. 18 hervorhebt, Gulki —? nicht mit Girkišar identifiziert werden darf[1], bemächtigten sich kosseische Könige der Herrschaft. Ihre Kultur schildert M. im wesentlichen in Anlehnung an Delitzsch »Sprache der Kossaeer». Wenn er meint, die Götter der Kossaeer und Assyrer seien im wesentlichen gleichartig gewesen, so scheint mir die Identifizierung des Bel-matati bald mit dem kossaeischen Buriaš, bald mit Duniaš, und wiederum des Buriaš mit Ramman (Winkler Forschungen I 130, Masp. 115, 2, 117, 1) gegen die Beweiskraft solcher Gleichsetzungen überhaupt zu sprechen. Die alles in allem geringe Machtentfaltung des Kossaeerreichs bot den syrischen Kleinstaaten keinen Rückhalt gegen die vordringenden Pharaonen. Ein buntes Völkergemenge, für das die Aegyp-

[1] Vergl. jedoch JENSEN, *Gött. gelehrt. Anz.* 1900, 860 ff. dessen Ausführungen sachlich mit M. übereinstimmen; seine geistreichen, aber etwas complicierten Vermutungen, die mir bei der Correctur bekannt werden, überlasse ich Assyrologen zur Nachprüfung.

ter nur vage Richtungsnamen kannten — hier befindet sich M. ganz in Übereinstimmung mit den Ausführungen des Recensenten »Statist. Tafel», S. 13 ff. — füllte damals Syrien. Mochten die Namen Zahi, Kharu, Lotanu einst die Küste und Wüste Südpalaestinas, das Land am Seirgebirge und das Gebiet nördlich von beiden, zwischen Schephela einerseits, Totem Meer und Jordan andrerseits umfassen, in der Blütezeit des neuen Reichs bezeichneten sie das Küstenland, das der Küste parallele Gebirgsland, und das eigentliche Hinterland bis hin zum Naharain oder der Parapotamia. Während das obere Lotanu das Aegypten naeher liegende Gebiet nördlich vom See Gennezaret begriff, erstreckte sich das untere Lotanu bis hin zu den Becken des Orontes und Euphrat (vergl. Genes. 36, 20—22 und den bei Sidon mündenden Litany-Fluss). Im Ganzen kann ich M.s Auffassung der Syrischen Völkerverhältnisse nur billigen und seine Darstellung namentlich denen empfehlen, die W. M. Müllers Asien und Europa nicht aus den Quellen nachprüfen können. Wie jedoch aus obigem schon hervorgeht, muss ich der Gleichsetzung der Kefatiu mit den Phoinikern und Alašias mit der küste von Aradus bis zur Orontesmündung resp. dem Hinterland am Mons Casius widersprechen. Mit ersterem wird vielmehr Kreta-Kaphthor, mit letzterem Kypros und jeweilig wohl auch die naehere Umgebung resp. die gegenüberliegenden Küsten bezeichnet. An die Süd-Hethiter bei Hebron (S. 148) fällt es mir trotz M.s scharfsinniger Annahme, sie seien bei der Hyksoswanderung mitgerissen und versprengt worden, und Winklers Bemerkung Forschungen I 461 schwer zu glauben, weil der ganze Zusammenhang der Hyksos und Chatti mir unbewiesen scheint. Bei den Amoritern finde ich noch nirgends genügend hervorgehoben, dass die Bibel überall deutlich den Zustand durchblicken lässt, den wir aus den Ṭell el Amarna Tafeln kennen: die Amoriter bilden in der ersten Hälfte des 2:ten Jahrtausends einen mächtigen Völkerbund, von dem der Hauptwiderstand gegen die entstehenden Reiche der Phoiniker, Israeliten und Hethiter ausgeht. Wenn M. gegen weitgehende ethnologische Schlüsse aus den Abbildungen auf aegyptischen Denkmaelern polemisiert, so ist das natürlich berechtigt. Aber sachlich hat doch Sayce in den Races of the old testament Recht: die Einheit des Typus, die selbst in den von M. S. 146—151 gegebenen Bildern fehlt, darf aus der schematischen Wiedergabe der Aegypter so wenig erschlossen werden wie etwa aus den Namen ʿAmu oder Schasu die Raceneinheit der damit genannten Völksmassen.

Äusserst lebendig ist die Darstellung der mittel- und nordsyrischen Städte die wir mit M. auf S. 142 ff. durchwandern. Wir lernen ihre Götter und Bauten kennen, die Tracht und Sitten ihrer Bewohner. Dabei äussert M. S. 168 mit Recht den Wunsch

nach einer unsern heutigen Kenntnissen entsprechenden Ausgabe des Philon von Byblos (der Druckfehler S. 167, 3 von Berytos ist störend!). Auf das Alter dieser Stadt legt M. Wert und zieht dabei ansprechend die Stelle Anastasi I, 20, 7—8 heran; die Schilderung des Adoniskultes und der eng damit zusammenhängenden Umgebung von Byblos muss man nachlesen.

Mit grossem Scharfsinn entwickelt M. das Aufkommen der Phoiniker: schon die Kefatiu, die hier für die Urbevölkerung gelten, seien durch die Natur ihres Landes, zahlreiche, wenn auch meist ungenügende Häfen, steil abfallende, schwer gangbare Küstengebirge, in denen Wegelagerer eine leichte Zuflucht fanden, aufs Meer gewiesen worden. Von ihnen hätten die um 2000 eingewanderten Phoiniker die Schiffahrt überkommen und (S. 192 ff.) gleichzeitig hätten Byblos, Aradus (fortan der Hauptpunkt des Widerstands gegen Aegypten S. 190), Berytus, Sidon und das alte Tyrus (S. 183; Palaetyrus wird aber nur als Vorort von Insel-Tyrus erklärt trotz Justin XI 10 und Curtius Rufus IV 2) ihre Seefahrten begonnen. Das bezeugten die griechischen Sagen von Europa und Kadmos, möchten diese auch mit Meyer Gesch. d. Alt. II 148 ff. als dem Kern nach aegaeisch anzusehen sein. Auch die Tell Amarnabriefe liessen die wirklichen Verhältnisse durchblicken, indem die friedliche Haltung der phoinikischen Städte aus Handelsrücksichten zu erklären sei, wie denn auch in keiner aegyptischen Inschrift Tyrus oder Sidon als tributpflichtig erscheine. Die Gefahren des Meeres und der Seeräuber habe zu Niederlassungen an fremden Küsten, auf felsigen Inseln geführt. Wohl die erste dieser Kolonieen sei Kypros, das Asi der aegyptischen Inschriften, wofür W. M. Müller Zeitschr. f. Assyr. X 257 ff. vergeblich Alašia als zweite Form habe nachweisen wollen; die aegaeische Urbevölkerung, unbeglaubigter Überlieferung zu Folge im vierten Jahrtausend von Sargon von Agade unterworfen, sei von Byblos aus zu unbekannter Zeit, aber doch sicher vor der aegyptischen Eroberung Syriens oder in deren ersten Anfängen, colonisiert worden. Dann sei Kreta, Rhodos, die ganze ostgriechische Inselwelt, in phoinikische Handelsplätze umgewandelt worden und die klugen Raubfahrer, die bis ins schwarze Meer drangen, hätten (S. 204 ff.) aus Vorsicht und Brodneid die fremden Völker, mit denen sie in Berührung kamen, Seevölker genannt oder Bewohner der Inseln des Meeres — einen Ausdruck den wir aber doch nur aus aegyptischen Inschriften kennen.

Die Bewohner mit denen die Phoiniker in friedliche wie feindliche Berührung kamen, waren die kunstbegabten Aegaeer, deren Burgen zu Troja, Mykene, Tiryns mit ihren reichen Funden von der raschen Aufnahme und Verarbeitung der orientalischen Vorbilder zeugen: bald kamen die Sidonischen Händler nicht nur um Roh-Produkte gegen asiatische Kostbarkeiten auszutauschen, sondern führten selber Erzeugnisse aegaeischer Künstler mit sich

fort: was seit den Zeiten der memphitischen Könige die Hanebu gelegentlich gethan hatten, wurde nun in regelmässige Bahnen geleitet: der Handelsaustausch zwischen Ost und West, der nicht wieder aufhören sollte, war durch die Phoiniker um 1500 v. Chr. geschaffen.

Das Gemälde ist trefflich abgerundet und doch ist hier vielleicht der einzige Teil des Werks, wo ich M., bei häufiger Zustimmung im Einzelnen, in der Gesammtauffassung widersprechen muss. Ich will von den Resultaten der kretischen Forschungen A. Evans schweigen: M. konnte sie noch nicht kennen und gewis wære in das Bild die Thalassokratie des Minos aufgenommen worden, hätte Evans schon 1897 Knossos aufgedeckt. Aber wie kommt es denn, dass Tyrus und Sidon, angeblich mächtige, Geschenke spendende Handelsemporien, nicht einmal auf den aegyptischen Tributlisten erscheinen, die doch auch Babylon und Assur als Übersender von Geschenken kennen? Und wie erklärt sich die jämmerliche Rolle, die beide Städte in den Tell Amarnatafeln spielen, wenn sie damals, zur Blüthezeit der mykenischen Kultur, meerbeherrschend waren? Wo sind denn die alten Zeugnisse phoinikischer Niederlassungen auf den griechischen Inseln und der Argolis? Die phoinikischen Stadtherren schrieben ja Keilschrift — wo aber ist in einer mykenischen Niederlassung auch nur eine Zeile Keilschrift gefunden worden, geschweige denn phoinikische Schrift? Waren die Schiffe von Sidon und Tyrus wirklich die Beherrscher des Mittelmeeres im zweiten Jahrtausend, so mussten sie in den Kriegen der Seevölker, sei es auf aegyptischer oder auf Seevölkischer Seite, in Mitleidenschaft gezogen werden. Aber auch hier begegnen wir ihnen nicht. Was endlich die griechische Tradition betrifft, so scheint M. die im Wesentlichen doch zutreffende Kritik von Beloch im Rh. Mus. 48 nicht beachtet zu haben, ebenso wenig wie er auf S. Reinachs Mirage oriental genügend eingegangen zu sein scheint: Mit einem Wort, es bleibt m. A. noch für die Seeherrschaft der Phoiniker im zweiten Jahrtausend kein Platz — auch nach dem Papyrus Golénisheff nicht — und die Ausführungen von Krall Wiener Sitzber. 1888, S. 631 ff. von mir Statist. Tafel S. 59 und Arch. Jahrb. 1898 S. 51 ff. bestehen nach wie vor. Im Negativen stimmen meine Anschauungen auch durchweg mit Winkler Forschungen I 4 21—38, 459 ff. überein, dessen positiven Aufstellungen ich freilich nur teilweise beipflichten kann.

Doch ich will von diesem 2:ten Kapitel nicht scheiden, ohne auf den vortrefflichen Excurs über die aegyptischen Schiffe des neuen Reichs (S. 198) und die ansprechende Behandlung der Aegaeer (S. 205 f.) hingewiesen zu bahen.

Das dritte Kapitel, die XVIIIte Dynastie (S. 209—338) wird uns weniger aufhalten. Es hebt an mit der Darstellung der numerisch kleinen, aber durch die Einführung des Köchers und

kleinen Schildes, durch die Neuformierung der Abteilungen zu Wagen und der Meldereiter zu Pferd kriegsbereiten aegyptischen Armee, wie sie in Corps und φῦλαι oder γένη geteilt — sehr beachtenswert ist die S. 214 Anm. 2 gegebene Erklärung von Plutarch de Iside 72 — unter Tuthmosis I in Syrien einzog. Auch die fremden Hülfsvölker, zu denen aber die pidatiu (Schützen) nicht gerechnet werden dürfen, der schwere Tross und das Lagerleben werden uns vorgeführt.

Für die sehr verwickelte Familiengeschichte der Tuthmosiden lagen Maspero die Setheschen und Navilleschen Untersuchungen noch nicht vor, was um so mehr zu bedauern ist, als das letzte Wort über das schwer zu übersehende Material unsrer Ansicht nach noch nicht gesprochen ist. Ich kann an dieser Stelle unmöglich auf die Frage eingehen und hebe daher hier nur Einzelheiten hervor, die mir entweder wichtig oder durch neues Material endgültig beseitigt scheinen. Für den Tempel von Deir el Bahri weist M. mit gutem Grund fremden Einfluss ab, hätte aber daran erinnern können, dass wir hier kunstgeschichtlich einen Bau des mittleren Reichs vor uns haben, mit dem man die Graeber von Beni Hassan und Berscheh vergleichen kann. Mit dem Aufstand der Nubier unter Tuthmose II, den also nicht erst Sethe Untersuchungen I, 150 aus der Inschrift von Assuan erschlossen hat, bringt M. die Liste afrikanischer Völker Rec. de trav. XVIII 81 ff. zusammen (S. 239); merkwürdiger Weise setzt er dann die Errichtung der Obelisken der Hatšepsowet in das V/VI statt in das XV/XVI Jahr, (wohl in Folge eines Verlesens von Prisse Monuments 18), also vor die Punt-expedition, deren vortrefflicher Behandlung ich nur darin nicht beistimmen kann, dass M. Punt bis ins Somaliland herabschiebt, während ich mit Krall (das Land Punt) und Petrie Hist. II 83, der auf die Fischarten aufmerksam macht, darin ein Küstenland am roten Meer sehen möchte.

Aus Zeile 35—39 der Inschrift von Speos Artemidos [Rec. de trav. VI (sic) 20] gewinnt M. ein Zeugnis für die Bauthätigkeit der Königin im Delta (S. 253), nicht für die Dauer der Hyksosherrschaft, wie bisher geschah. Nach ihrem Tode sieht sich Tuthmosis III, ihr Neffe(?), durch die Empörung der syrischen Kleinstaaten zu einem energischen Eingreifen veranlasst, dem zu Folge Aegypten zum ersten Mal in der Geschichte Vorderasiens als ebenbürtig neben Babylon auftritt. Bis zu den aegaeischen Inseln dringen fortan die Königsboten, die ähnlich wie im frühen deutschen Mittelalter, Pharaos Willen überall vertreten. Die Reise eines solchen Boten durch die syrische Provinz veranschaulicht sich M. an der Hand des Pap. Anastasi I.

Der Charakter der aegyptischen Herrschaft war im allgemeinen ein milder: am härtesten hatten wohl noch die Elephanten in den Jagdgründen der Parapotamia zu leiden, deren Ausrottung

M. einleuchtend den aegyptischen Königen zuschreibt (S. 265). Das Verhältnis der selbständigeren Vorderasiatischen Fürsten scheint durch feste Handels- und Auslieferungs-Vertraege mit Aegypten geregelt gewesen zu sein; die Vasallen, insbesondere die kleinen phoinikischen Stadtfürsten mit ihren Betteleien um Geld, Schutz oder gar um 10, 20, 40 aegyptische Schützen, was M. richtig gegen Delattre als verlässliche Zahlen auffasst, machen einen erbärmlichen Eindruck. (S. 275.)

Auf die ziemlich thatenlosen Regierungen Amenophis II, für den die Monumente jetzt (Petrie Hist. II 153 f.) 26 Jahre ergeben und Tuthmosis IV, — dass seine Thronfolge nicht von Anfang an feststand, beweist M. aus der Sphinxstele — folgt Amenophis III, den M. wie alle seine Namensvettern Amenothes nennt nach der gewis correcten, aber doch nicht manethonischen, Umschreibung des Namens gleich benannter Privatleute (die Umstellung von tp in pt, also der Umtausch von thes in phis ist aber gar nicht ungewöhnlich). Seine Zeit ist wohl die glänzendste der aegyptischen Geschichte und M. benutzt den Ruhepunkt zu einem Überblick über die Bauten der XVIII dyn. bis auf Amenophis III in Nubien (S. 302), im übrigen Aegypten (S 304 ff.). Doch halte ich den Schluss aus der Wiedereröffnung der Kalksteinbrüche in Turrah auf eine Bauthätigkeit in Memphis für unzulässig, da das schöne Material sicher im ganzen Nilthal geschätzt wurde 304, 9). Auch die Angaben über die Königsgraeber S. 242 Anm. 1 und S. 308 sind durch die neusten Funde widerlegt. Doch gilt wahrscheinlich für Tuthmosis III (oder die Hatšepsowet?) alles was M. mit Bezug auf das Grab Amenophis III ausführt.

Besonders klar sind M.' Ausführungen über das Anwachsen des Vermögens der toten Hand (S. 313 f.), das allmälige Aufkommen des Atonkultes (unter Amenophis III), einer rein aegyptischen 'Lehre' heliopolitanischen Ursprungs. Dass des Königs Frau und zugleich Amenophis IV Mutter Tii ihre Hand dabei besonders im Spiel gehabt habe, ist wenigstens nicht bewiesen. Zutreffend scheint mir aber M.' Annahme (S. 317, 2) Nofirχperure sei kein anderer als Amenophis — Chunaton, von dem ich freilich nicht glauben kann, dass er so ganz freiwillig nach seiner neuen Stadt gezogen sei: wollte er Amon in Theben meiden, so stand ihm doch Heliopolis, die Heimat seines Gottes, zur Verfügung. Man gewinnt aus den ringsum aufgestellten Grenzstelen viel mehr den Eindruck, die thebanischen Priester hätten den König aus Theben verdrängt, die Erhebung einer der alten Kultcentren zur Haupstadt aber nicht gestattet. Die Anlage von Chuit-Aton, dessen Sonnentempel manche Ähnlichkeit mit dem Sonnenheiligtum von Abuṣir aufweist, die Kunst, die sich dort entwickelt und deren handwerkmässige Ausführung M. betont, die Lehre des Königs, den er ansprechend mit Khalif Hakim

vergleicht (S. 320 ff.) und die für Lebende und Tote doch nichts grundsätzlich Neues bietet (gegen Breasted de hymnis in solem sub Amenophide IV conceptis), die Beziehungen zum Ausland, die den allmähligen Verfall der aegyptischen Herrschaft bekunden (so besser S. 337 f. als 330, wo M. die Lage wohl zu rosig ansieht), endlich der Ausgang der XVIII Dynastie mit seinen zahlreichen Wirren beschliessen das Kapitel. Man kann M. nur zustimmen, wenn er S. 334 ff. die meisten der von Wiedemann in diese Zeit gesetzten, sonst 'unbekannten' Könige mit bekannten Herrschern identifiziert oder aus dem Gebiet der Geschichte hinaus weist; hingegen ist seine Behandlung Manethos weniger befriedigend. Die XVIIIte Dynastie scheint mir so herzustellen: Ἄμωσις — Ahmes, Ἀμενωφθίς — Amenhotp I, Χέβρως — Acheperkerè (Tuthmoses I) — Ἀμενσίς — Tuthmoses II und Makerè, Μισάφρις — Tuthmoses III und Makerè, Μισφραγμούθωσις — Tuthmoses III, Τούθμωσις — Tuthmoses IV, Ἀμένωφις — Amenhotp III, Ὧρος — Amenhotp IV, Ἀχέρρης — Sâkerè. Dann dürften sich entsprechen: Χεβρῆς — Nebχoperure Tutanχamun, Ἅρμαις — Harmhb. Ob in Ἀχερρῆς II, für den Eusebius Χερρής giebt, Choperchoperurè, der 2:te Name des Gottes Vaters Ey steckt oder Acheperurè — Amenophis II? Ganz zweifelhaft bleibt Ῥαθῶς, in dem man irgend einen mit Aton-Ra — zusammengesetzten Namen erwarten würde. (Dies hat auch Marquart Chronologische Untersuchungen S. 697 hervorgehoben oder ist die Form Ἄθωρις = iot nuter Ey zu erklären? Auf die Wiederherstellung der Zahlen muss man einstweilen wohl verzichten.

Den allmäligen Niedergang Aegyptens schildern die beiden folgenden Kapitel S. 341—566. Harmhabi, der freilich trotz L. D. III 119 c mit Tuthmoses III nicht verwandt zu sein braucht, eröffnet die Reihe. Vielleicht bezieht M. den schönen, gewöhnlich Taia genannten Kopf in Cairo mit Grund auf Mutnozmit, Harmhabis Mutter. Ihre Erwähnung auf einer in Gizeh gefundenen, aber sicher ehemals in Memphis aufgestellten Stele des Königs Ey, die Daressy, wenn auch nicht völlig genügend, Rec. de trav. XVI 123 publiziert hat, ist M. entgangen. Daressy hatte bereits auf die Möglichkeit hingewiesen, dass Mutnozmit als ersten Gemahl Ey, als zweiten Harmhabi gehabt habe, und so diesem die Krone gebracht habe. Bekanntlich weisen Harmhabis Anfänge gerade nach Memphis.

Mit Harmhabi wird Amon wieder in alle seine Rechte eingesetzt, in seinem Namen und um sein Heiligtum auszustatten, beginnen die Kriege mit Nubien und Asien, die Fahrten nach Punt wieder. In der Deutung des verstümmelten Textes Pr. B. A. XI 425 möchte ich doch aber lieber Wiedemann und Erman folgen, die darin die Ansiedlung eines Beduinenstammes erkennen, als Maspero, der darin 'Krieg und Frieden' in Syrien findet. Die ersten Zeilen moegen allerdings auf Unruhen auf der Sinai

Halbinsel zu beziehen sein, in deren Folge die Beduinen den Schutz des mächtigen Pharaos aufsuchen. Im Ganzen stehe ich den Erfolgen Harmhabis, insbesondere auch der Darstellung P. B. A. XI 423—24, wo Harmhabi Gefangene, darunter die Haunebu vorführt, ziemlich skeptisch gegenüber, ganz wie Bouriant Rec. de trav. XVII 42, dem W. M. Müller Asien 292 beizustimmen scheint. Jedenfalls trat um diese Zeit den Aegyptern in Syrien ein gefährlicher Gegner entgegen, die nichtsemitischen Chetiu, deren Entwicklung und Bedeutung M. trefflich würdigt. Die Gleichsetzung von Khani-rabbat, das vielmehr Khani-galbat zu lesen ist, mit Cheta-ô weist M. [gegen W. M. Müller Asien 320] ab.

Etwas gewagt erscheint mir die Annahme einer Bündnisses zwischen Babylon und Aegypten (359) und die daran geknüpften Betrachtungen; hingegen die Gleichsetzung der Leka mit den Lykiern statt mit den in assyrischen Inschriften vorkommenden Bewohnern von Laki in Nordsyrien (Aeg. Zeit. 1879, 47 f), dünkt mich um des T. am. Briefes B. 11 willen höchst wahrscheinlich; wie ich auch die Danauna mit M. und E. Meyer Aegyptiaca 67 den Danuna der T. A. Briefe und den Δαναοί gleichsetze, in den Šardana die Leute von Sardes erkenne, die *spaeter* auch Sardinien den Namen gaben. (Zur Litteratur sollte hier die ausführliche Behandlung bei Pais la Sardegna prima del dominio romano S. 261 ff. der Atti dei Lincei 3ª Vol. VII nachgetragen werden). Dass die Šardana nicht nach Aegypten aus Sardinien kommen konnten, hat, gleichzeitig mit M., Ulrich Kœhler Berl. Sitzungsber. 1897 S. 269 gezeigt. Sehr bedauerlich ist, dass M. seine Darlegungen über die Völkerverhältnisse Kleinasiens nach S. 360, 3 starkt gekürzt hat, denn sie gehoeren zum Lesenswertesten in diesem Teil des Werks. (S. 364, 2 sollte aber statt Dümmler: Däumler stehen!) Qode setzt M. mit Kilikien, Ketis mit Kataonien gleich, ganz wie E. Meyer und trotz Asien S. 244, 3 auch ähnlich wie W. M. Müller S. 248, denn die halbkreisförmig um den Golf von Issos liegende nordsyrische Küste ist doch Kataonien naeher als Phoinikien, das auf Müllers Karte als Qode bezeichnet wird. Von den weiteren Deutungen der Maša = Mysier, der Iriuna (oder Juna?) = Ilier, von Pidasa = Pedasos der Troas (S. 367) möchte ich zur Zeit noch absehen. Ein Eingreifen der weitentlegenen Stämme am Hellespont hat doch sein bedenkliches, zumal die Mittelglieder fehlen und ich stimme hier zumeist im Negativem mit M. Müller überein. Merkwürdig ist allerdings das Vorkommen von Iliensern oder Jolaern auf Sardinien (Pais a. a. o. 270, 310 ff.) und die Möglichkeit, dass sich ein Teil der in den ægyptischen Inschriften genannten Namen auf Völkerverhältnisse beziehen, die wir mit unsern sonstigen Mitteln zunächst nicht controllieren können, bleibt bestehen. Auf alle Falle beherzigenswert ist M.s Warnung diese 'Völker'

nicht als unter ihren Königen wandernde Stämme, sondern nur als Lanzknechtsbanden unter Heerführern aufzufassen und seine Vergleichung mit den Karern und Joniern der Saitenzeit (S. 367).

Bei der Bedeutung eines Zusammenstosses des Chetareiches, das aber niemals ganz Kleinasien umfasste, mit Aegypten für dessen babylonischen Handel, erweist sich der Vertrag Ḥarmḥabis mit Sapalulu als eine kluge Handlung, die aber doch die Macht Aegyptens minderte, das nur noch Phoinikien und Kanaan zu seiner Einflusssphaere rechnete (ähnlich schon W. M. Müller Asien 275—6). Die alte Frage nach dem Ursprung der sicher aegyptischen Ramessiden wird von M. S. 368 f. behandelt: mir scheinen die Namen diese Herrscher für unterægyptische Herkunft zu sprechen, die Herstellung der Familiengeschichte selbst aber, wie spaeter (S. 385 f.) die Darstellung der Jugend Ramesses II scheitert an den vortrefflichen Beobachtungen Breasteds Aeg. Zeitschr. 1899, 130 ff. Die Darlegung des asiatischen Zuges Sethos I, der doch keine wirklichen Erfolge brachte, (das Citat Lauth über Sethosis Triumphzug muss 1869 heissen) seiner segensreichen Thätigkeit im Innern, seiner Füssorge für den Bergbau, der auf der Grundlage Amenophis III und IV aufgebauten Kunst nehmen die folgenden Seiten ein (—385). Zur Baugeschichte von Luxor, die 416—18 fortgesetzt wird, ist aber unbedingt Boschardt Aeg. Zeitschr. 1896, 122 ff. zu vergleichen, da M. unter anderem die unfertige Säulenhalle Sethos I statt Amenophis III zuschreibt. Eine richtige Vorstellung von der eigentümlichen Entstehung verräth sich jedoch S. 418. Der Grund dass Ramesses II seine Residenz im Delta aufschlug, ist wohl weniger mit M. in dem Wunsch, Asien nahe zu sein, als in der Heimat seines Geschlechts in dieser Gegend zu suchen, denn so aus der Welt lag Theben denn doch nicht! (S. 388 f.). Freilich wurde die Thronrevolution im Chetaland bereits im V Jahr des Königs Anlass zu einem asiatischen Krieg, der nach der Einnahme von Kadeš und dem kurzen Waffenstillstand den Charakter eines Guerillakrieges annahm, der eine zeitlang sich um Dapur (Thabor in Galilea) concentrierte. Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, dass Ramesses zu wiederholten Malen bis zum Nahr el Kelb vorgedrungen ist, so muss man den Angaben der Völkerlisten Ramesses II womöglich noch skeptischer gegenüber stehen, als es Maspero S. 401 thut. Endlich kam es im Vertrag mit dem Fürsten Chitasar zu einer gegenseitigen Anerkennung, die durch den Verzicht Aegyptens auf Nordsyrien unwillkürlich, meiner Meinung nach, die Entstehung der syrischen und phoinikischen Kleinstaten ermöglichte. Dieser Staatsvertrag, den R. v. Skala an die Spitze seines Buchs gestellt hat, deckte Aegypten und den Chetiu gleichermassen den Rücken, und durch die Heirat Pharaos mit Chetasars Tochter — M. bezieht daruf gut die sagenhafte Bechtenstele (S. 406, 1) — wurde der Bund besiegelt

Nun begann ein reger innerer Aufschwung: die Kunst war keineswegs allgemein im Niedergang begriffen, das Relief auf S. 414 hebt M. treffend als einen Merkstein der ægyptischen Kunstgeschichte hervor, überall entfaltet der Koenig eine rastlose Bauthätigkeit (409 ff.). Dass aber fremde Seeschiffe bis zu dem Tempel von Abydos ja bis Theben kamen, ist doch aus Inscr. dédic. 83 ff. und dem auf S. 407 mit geteilten Bild kaum zu schliessen. Aus den Ausführungen über die Familiengeschichte Ramesses II und die Sesostrislegende hebe ich die Notiz (426, 1) über die Auffindung des Grabs des Chamoise bei Kafr el Batrau, bei der Cheopspyramide, hervor und die auch nach Sethes 'Sesostris' beachtenswerte Erklärung der Nebenformen Sesôsis, Sesoôsis aus æg. Sesu, Sesusu.

Ramesses dreizehnter Sohn Minephtha hatte zuerst ernstlich mit den Libyern, einem Reich dessen allmäliges Erstarken für Aegypten eine ernste Gefahr bedeutete (432 f.), zu kämpfen. Auch hier treten wieder die Seevölker auf, darunter die Šakalša, die M. mit Recht zu Sagalassos und nicht zu den Sikulern stellt (432, 2). Aegypten wurde mitten im Frieden überrascht, aber bei Pa-ari-šop — so scheint auch in einem Papyrus zu stehen, in den Golénischeff mir einmal Einblick gewährte und nach dem die Stadt etwa im Fayum lag — wurden die Eindringlinge besiegt. In diesen Zusammenhang bringt M. auch die Israelstele, die er auf eine rasche Beruhigung der aufständsichen asiatischen Völker bezieht (436 vergl. 444) die den libyschen Angriff wohl benutzt hätten. Aber die Erwähnung sonst nicht häufiger Namen, wie Gezer, Yanuamim, Israel, schliesslich auch Askalon, scheinen mir einen bestimmten Feldzug auzudeuten, wie sie andrerseits den Gedanken an eine Kopie einer älteren Inschrift, den Wiedemann in seiner sonst vorsichtig abwägenden Arbeit la stèle d'Israël et sa valeur historique ausspricht, wohl ausschliessen. Fortan herrschte äusserer Frieden. Aber der Niedergang Aegyptens ging unaufhaltsam vorwärts: die localen Barone erhoben sich allenthalben (440), ein Syrer — dass in dem 'Arsu' des Papyrus Harris der Name *nicht* steckt, hat Spiegelberg O. L. Z. 1899, 263 ins Gedächtnis zurückgerufen — konnte sich der Herrschaft bemächtigen, vielleicht auf die zahlreichen fremden, in Aegypten ansässigen Gefangenen gestützt.

In diese Zeit setzt M. noch immer den Auszug der Iuden. So sehr ich ihm in der Verwerfung der Gleichsetzung der Jpuriu und Hebraer, in dem Nachweis, dass der Aufenthalt der Juden in der Wüste historisch glaubwürdig ist (ähnlich auch Wellhausen) (S. 444) beistimme, so wenig kann ich seinen allgemeinen Gedanken folgen. Er sieht in den auf der Minephthastele genannten Israeliten mit Petrie 'einen in den Bergen Kanaans vergessenen Klan' während das übrige Volk nach Aegypten zog. Er verwirft die

griechisch-aegyptische Erzählung als Abklatsch der Ochos-Verfolgung (S. 449 f.) völlig, während in ihr doch augenscheinlich ein guter Kern steckt, indem die religiösen und politischen Wirren nach Amenophis IV alle Bedingungen für den Auszug ergeben. Er legt Wert darauf, dass gerade unter Sethos I und Ramesses II die Bauthätigkeit in Delta begonnen habe, während er oben doch selbst auf die Wiederherstellung der Deltatempel unter Hatšepsowet aufmerksam gemacht hat und sich in Unterægypten auch sonst zahlreiche Spuren der Bauthätigkeit der XVIII Dyn. finden (Lieblein P. B. A. 1898, 277 ff., 1899, 53 ff.). Und was die Länge der Regierungszeit des Pharaos der Bedrückung anbetrifft, so haben wir dafür keinen festen Anhalt, denn die 40 Jahr, die Mose in Midian zubringt, wird man doch so wenig wie die 40 Jahre in der Wüste als genaue Zahlen ansehen.

Anschaulich schildert dann M. Nachtsets Verdienste um Aegypten und die glänzende, aber doch innerlich schwache Regierung Ramesses III, des eitlen Nachäffers Ramesses II. Trotz der Reorganisation der Armee und Flotte, -- zum Teil durch die zweischneidige Massnahme der Einstellung zahlreicher Hilfsvölker, darunter die Mašauaša, trotz der verschiedenen Siege über Libyer und Seevölker, der Niederwerfung einer gefährlichen Palastrevolution am Ende seiner Tage, ist der Untergang der Ramessiden nicht aufzuhalten. Nur durch die Schwäche des von den Seevölkern über den Haufen gerannten Chetareichs, durch die rechtzeitige Auflösung des libyschen Bundes, die Ansiedlung der Philister und Zakkala in Syrien bleibt Aegypten zu seinen Lebzeiten noch äusserlich intact. Im Einzelnen: Den auch von U. Köhler a. a. o. betonten Zusammenhang der 'dorischen Wanderung' mit dem Seevölkeransturm, der in diesem Fall eine Völkerwanderung bedeutet und sich von dem früheren Zug scharf scheidet halte ich für sehr wahrscheinlich, Köhlers und M.s Kritik an M. Müllers historisch-topographischen Aufstellungen für einschneidend. Die Figur auf S. 465, die M. Müller Asien 139 und 393 (sic!) für einen Šasu hält, möchte man aus der Stellung zwischen Širdana und Tuirša allerdings mit M. für einen Šagalaša halten, wenn nur der Platz für den Namen reichte. Der Gleichartigkeit der Schiffe in der Seeschlacht die M. dem Einfluss gemeinsamer phoinikischer Vorbilder zuschreibt, möchte ich bei der Genauigkeit solcher Erinnerungsbilder, die doch nur die groben Züge festhalten, wenig Gewicht beilegen. Die Annahme das Migdol Ramesses III sei der πύργος Στράτωνος Strabons ist wenigstens beachtenswert (470, 4) und völlig muss ich der Betonung des ægyptischen Charakters des Ramessesbaus von Tell el Yehudieh beistimmen (476, 2), zumal ähnliche Incrustationen schon in der XVIII Dyn. vorkommen (Ath. Mit. 1898, 250 f.)

Nach einem Überblick über den Ausgang der Ramessiden

folgt von S. 483—560 eine glänzende Schilderung der thebanischen Kultur aus der ich die auch nach M. Müllers Liebesliedern und Spiegelbergs 'Novelle' besonders lesenswerte Skizze der aegyptischen Litteratur hervorhebe, und zu S. 525, 3 die Beschreibung des Massengrabes bei Passalacqua im Cat. Raisonné 200 ff. nachtrage (verg. M. 526, 2), zu 534, 2 das Bronzeušebti Ramesses II in Berlin und den Aufsatz P. B. A. 1896, 138 ff., zu der Besprechung des Tempels, bei dem (S. 554) die Dreiteilung zu wenig hervorgehoben ist, den Aufsatz von Steindorff Aeg. Zeitschr. 1896, 107 ff. Sehr schön sind wieder die Ausführungen über die Kunst, das Naturstudium der Künstler des N. R. (S. 528 f.), doch befriedigt die Entwicklung des Tempels und namentlich die Geschichte von Karnak wenig; S. 534, 4 vermisse ich den Hinweis auf Taf. III des IIten Bandes. Viel hat M. natürlich auch zum Verständnis der religiösen Entwicklung gethan; man lese seine Behandlung des Amduats, in der die Annahme besonders gefällig ist, dass ursprünglich nur die Kinder des Re, also zunächst die Kœnige, in die Sonnenbarke stiegen unter Hinweis auf die Vignette zum XVII Cap. des Totenbuchs. Die letzten Seiten des Abschnitts behandeln die sinkende Macht des Königtums und das Anwachsen der materiellen und moralischen Kraft der nun erblichen Würde des ersten Propheten des Amon. (560—66) Fortan zerfällt Aegypten wieder in zwei Teile, mag auch nominell nach dem Tod des letzten Ramessiden Smendes, von dem wir jetzt durch dem Golénischeffpapyrus wissen, dass die aegyptischen Erzählungen ihn durch seine Frau erbberechtigt sein liessen, und der kaum, wie M. meint, von altramessidischem Blut war, Herrscher des ganzen Reichs gewesen sein.

Im VIten Haupstück führt der Verfasser uns die Anfänge Assyriens vor (569—670). Dem Rückgang des politischen Einflusses Aegyptens in Syrien entsprach zunächst der kulturelle nicht: Viele religiöse wie künstlerische Motive in der spaeteren phoinikischen Kunst gehen wie M. mit Recht sagt, auf das Aegypten des NR zurück, wenn man vielleicht auch weniger in die Einzelheiten gehen darf als M. thut. Die griechische Tradition weist auf Byblos (573). Schüchtern hält M. an der Ableitung des phoinikischen Alphabets aus dem Hieratischen fest (575), während doch z. B. Hommel Geschichte Babyloniens S. 50 ff. die Unwahrscheinlichkeit dieser These dargethan hat. Ob M.s Beobachtung das Motiv des Mannes, der die Thiere beim Schwanz fasst (S. 577), sei ursprünglich aegyptisch, zutrifft, bleibe dahin gestellt. Betonen muss man aber, dass die zeitliche Fixierung der von ihm mitgeteilten phoinikischen Grabmaeler unsicher, daher die directe Herleitung der Grabform aus Aegypten statt aus Kleinasien zweifelhaft bleibt (578). Und ebenso wünschte man die Behauptung, der 2te Grabtypus sei babylonisch, genauer begründet. Die alte Fabel von der Erfindung des Glases durch die Phoiniker

wird verworfen, die phoinikischen Schalen gut beurteilt (581), in 'Bdir' des mittlerweile herausgegebenen Papyrus Golénischeff (vergl. Aeg. Zeitschr. 1900, 1 ff.) der Name Abdel gefunden. Widersprechen muss ich der durch nichts belegten Vorstellung fester phoinikischer Ansiedlungen in Aegypten am Ende des II Jahrtausends, wie auch der Schilderung des Kampfes zwischen Griechen und Phoinikern im Mittelmeer, der die letzteren aus ihren festen Niederlassungen getrieben haben soll, ohne an den thatsächlichen Verhältnissen etwas zu ändern. Das Reich des Minos (587) ging, wie die kretischen Funde und Thukydides lehren, damals zu Ende, die Fahrten der Phoiniker im Westbecken des Mittelmeers beginnen eben, das Verhältnis zwischen Mykenaeern und Phoinikern ist gerade umgekehrt als M. glaubt. Auf den Spuren der im Westen nie völlig heimisch gewordenen Mykenäer erobern die Phoiniker, vor allem von Karthago aus, allmälig den Westen, dann teilweise auch den Osten des Mittelmeers und der Mittelmeer-kultur. Eins der vorsprengten mykenischen Elemente, die Tuirša, Tyrsener bilden ein Ferment der Etrusker (587, 3) und ebenso die Šardana, Pulasati (Appian b. e. V 117!) und, füge ich hinzu, Iliuna.

Nach dem Völkersturm war das Hetiterreich zerfallen; mannigfache kleine Reiche entstanden, zumal die letzten Kossäerkönige ohnmächtig und durch den dauernden Grenzstreit mit Assyrien gelähmt waren. Assur verhielt sich zunächst Aegypten gegenüber freundlich, ja denunzierte gern Babyloniens Praetentionen auf Syrien (594). In der Liste der Kossäerkönige ist, wie überall, an Stelle Kallimasins mit Kundtzon (bei Lehmann Hauptprobleme 213) Kadašmanbel einzusetzen. Seine Stellung bleibt fraglich: M. setzt ihn (als Kallimasin) vor Burnaburiaš I, der in der That (Lehmann a. a. o. 132—33) einen Kadašmanbel zum Vater hatte; Lehmann, der ihn ohne Grund mit Rogers für einen Usurpator hält (vergl. M. 595, 1), ordnet ihn hinter Kurigalzu I; Winkler hatte, ehe ihm die neuen Lesungen und Verwandtschaften bekannt waren, Forschungen I 119 ff. das richtige gesehen.

Das erste Auftreten Assyriens giebt die Gelegenheit zu einer Schilderung des Landes und seiner Städte, wobei ich seinem Zweifel an dem sumerischen Alter von Ninive, der Stadt der Nina, nur zustimmen kann (604). Wenn aber M. die Kämpfe Assuruballits und Belniraris gegen die Kossäer auf die Bergstämme Susianas, statt auf Babylon bezieht, so muss ich Hommel Geschichte 435 f. und 499 f. beistimmen, der aus der synchronistischen Geschichte die damaligen Kämpfe zwischen Babylon und Assyrien nachweist. Zu 606, 5 möchte ich darauf hinweisen, dass Hommel an der von M. angeführten Stelle die Turuki doch nur mit starken Zweifeln als Türken deutet. Im übrigen ist M.s Behandlung der Bergvölker sehr besonnen, die militairische Bedeutung Salmanassar I, der die Residenz nach Kalach verlegt,

die Kämpfe und der Untergang seines Nachfolgers Tukultininips und die darauf folgenden Wirren in Babylon wie in Assur macht uns M. sehr anschaulich. Die Combination 609, 1 scheint mir für die Chronologie der Zeit bedeutend.

In den nun folgenden Kämpfen erhebt sich die Dynastie von Paše (612), deren dritter könig Nabukodonosor I in der Schlacht mit dem Gewitter, was M. als durchaus glaubwürdig erweist, (615, 1) die Elamiten schlägt, dann aber freilich sich in fruchtlosen Kämpfen mit Assyrien aufreibt.

Die Sage schmückt die aelteste Geschichte Assyriens mit den Gestalten des Ninos und der Semiramis — auch hier fordert M. eine zeitgemässe Neubearbeitung. Sie spiegelt die glänzende spaetere Entwicklung Assyriens wieder, deren Grundlagen M. in dem kriegerischen Charakter des Volks, den durch Jagden und Heereszüge gestählten Königen, den Militaircolonieen und Umsiedelungen ganzer Völker findet, ohne die Gefahren der Massregel zu übersehen, dass die Unterworfenen im eignen Land meist unter ihren eignen Führern blieben und daher der Anlass zu immer neuen Strafrazzias wurden (619–642). Anzweifeln möchte ich M.' Herleitung der Titulatur des Gott-Königs bei Nabukodonosor I aus Aegypten (nach Hilprechts Vorgang 622, 2) denn lebende Könige als Götter kommen in Babylon bereits in der ältesten Zeit vor (Rec. de trav. 19, 185 ff.), wo man freilich auch an aegyptischen Einfluss gedacht hat!

Mit Tiglathpilesar I beginnen die grossen assyrischen Eroberungskriege, deren erster den Muschu gilt, in deren Einfall nach Kummuch M. nicht mit E. Meyer einen Zusammenhang mit dem Seevölkerzug, sondern ein rein lokales Ereignis sieht (591), worin ich ihm beipflichte. Die Kämpfe mit den alten hittitischen Stämmen — 644, 3 war für die Lesung Chatušar auf Winkler Mitt. d. Vorderas. Gesellsch. 1896, 194, zu verweisen — werden der Anlass zu einer besonnen abwägenden Erörterung über die hittitische Kunst und Schrift. Nur vermisse ich Puchsteins Pseudohethitische Kunst und Reinachs Mirage Oriental unter der Bibliographie. Schön ist die Hervorhebung der Wichtigkeit der Handelsstrasse zum Halys und der Metallminen Kleinasiens, die Tiglathpilesar zu seinen Zügen bestimmten. Auch stimme ich M. gegen Hommel bei, wenn er (655) mit E. Meyer in dem 'oberen Meer' das schwarze erkennt und ebenso billige ich seine Verwerfung von Hommels Einordnung des Zuges der synchronistischen Geschichte (III 14–24) in die Annalen. Bei seiner syrischen Expedition sendet ihm der König von Aegypten u. a. auch ein Krokodil, wie seit lange erkannt ist und Lehmann, Hauptprobleme 169 nicht erst sich hätte von Sethe sagen zu lassen brauchen (vergl. M. S. 661, 1). Nach dem Tode des rastlosen Monarchen, der zuletzt noch wenig erfolgreiche Kämpfe im Nairi-Land und Elam führte und von Marduknadinache von Babylon aufs Haupt

geschlagen wurde, ging seine Dynastie wie die von Paše einem langsamen Untergang entgegen. Hier scheint in unseren Kenntnissen eine Lücke von etwa 150 Jahren zu klaffen bis die Dynastie des Meerlandes die Herrschaft in Babylon an sich reisst. Die Stele S. 663 übrigens, die keinen Namen traegt, scheint mir Hommel Geschichte 459 f. mit triftigen Gründen Nabukodonosor I zugewiesen zu haben.

Äusserst geistreich ist M.s Versuch, die häufigen Niedergänge in Babylonien und Assyrien aus der Erschöpfung des Menschenmaterials zu erklären, für das durch Militairkolonien und Volksumsiedelungen nur ein ungenügender Ersatz geschaffen wurde. Aber sind diese Verluste wirklich so bedeutend und erleidet nicht jede kriegführende Nation das gleiche? Eher könnte man die Raubzugartige Weise der Eroberungen, den damit verbundenen plötzlichen Reichtum und Luxus für das immer wiederkehrende Nachlassen der Volkskraft verantwortlich machen.

Am Schluss des Abschnittes kommt M. noch einmal auf die Hethiter zurück unter glücklicher Heranziehung der Solinstelle 38, 1, wie schon Jensen und Lehmann gethan hatten (S. 668), bespricht das kilikische Reich und die Entstehung der kleinen syrischen Staaten (—670). Diese selbst führt uns das Schlusskapitel (673—788) vor. Die kurze Übersicht über die jüdische Urgeschichte (673—84) befriedigt nicht recht, den Hiobstein scheint M. mit Unrecht für eine unaegyptische Arbeit zu halten (676), die Erklärung der Bronze S. 373 als Gott ist unbezeugt, die ganze Darstellung mit der übertriebenen Vorstellung vom Amoriterreich erscheint, an Wellhausen Geschichte Israels 1 33 gemessen, unklar, was vielleicht seinen Grund in der Beschränkung hat, die sich nach 379, 3 der Verf. in diesem Teil auferlegte. Für die Richterzeit verwirft M. mit Recht Renans Ansicht, dass die Richter eine fast ununterbrochene Reihe bildeten (685, 1), aber weder lässt sich beweisen, dass Jerubbaal je König war (690—02) noch ist Anlass in dem zweiten Teil des Namens etwas anderes als mit Wellhausen (32, 2) den palaestinensischen Gott zu finden. Zutreffend fasst M. unter Anführung von Renans Ansicht, dass einzelne griechische Worte im Hebraeischen ihnen zu verdanken sein, die Philister als Nicht-Semiten, Baal-Zebub als Stadt und nicht als Fliegengott (698, 6). Auch die Correctur Gen. X 14 (699, 2) muss man wohl annehmen, ebenso die Vernichtung der sidonischen Flotte durch die Philister um 1100 (700). Leider ist auf S. 701 die Anm. 2 ausgefallen, die den Beweis für die schwer glaubliche Thatsache bringen sollte, dass die Phoiniker den aegyptischen Handelsverkehr ganz an sich gerissen hatten. Die Einzelkämpfe der Stämme, der Sieg der Philister bei Ebenhaezer, Eli und seine Söhne, Saul und Samuel, dessen Anteil an der Einigung aber bei M. zu sehr in den Hintergrund gesetzt wird, werden uns vorgeführt. Die Anm. 2 S. 710 ist

wohl an eine falsche Stelle gerückt, sie muss sich auf Samuel beziehen. Aus der sagenhaften Überlieferung über Sauls Kämpfe gegen die Philister und Amalekiter, und sein Königtum, scheint mir M. den geschichtlichen Kern verständnisvoll herauszuschälen (—713). Sehr hübsch ist die Heranziehung phoinikischer Bronzen zur Erklärung der Bewaffnung und meisterhaft ist die liebevolle Nacherzählung der alten Berichte von Saul und David (—721) Davids 'Bogenlied' hält M. mit vollen Recht für authentisch. Den Haupterfolg der Kämpfe Koenig Davids gegen die Philister sieht M. in der Besetzung der Ebene Israel, die fortan dem Philistereinfluss entrückt bleibt, wodurch deren aus dem Transithandel geschöpfte Lebenskraft unterbunden wird. Fortan bleiben sie ungefährlich (724—25). Nach der Einnahme von Jerusalem erhält das Reich eine Haupstadt von leidlich centraler Lage, der die Bundeslade den religiösen Glanz verleiht. Energischer, um Unkundige nicht irre zu führen, hätte M. auf S. 729 die Unechtheit der Maus kennzeichnen sollen. Davids Herrschaft dehnte sich bald, dank der Schwäche Aegyptens und Assyriens, auf Südsyrien aus, aber Israel und die Hebraeer waren zu wenig ausdauernd, zu unorganisiert und undiscipliniert, um ein Reich zu bilden (733). Das lehrte gleich die freilich rasch niedergeschlagene Empörung Absaloms (734—35) und die andern neuen Verschwörungen, die fast die Existenz des Reichs gefährdet hätten, endlich aber durch die Erhebung Salomos zum Könige und Davids angeblichen letzten Willen der Ausrottung aller etwaigen Gegner, ihr Ende fanden. Salomo organisierte das Reich im Innern. Mit Hilfe Aegyptens wurde Gezer, vermutlich auch Gibeon und Kanaan unterworfen, aber dass das Reich bis an den Euphrat reichen sollte, beruht auf einer Verwechslung von Tamar mit Tadmor (738, 1). Das Reich wurde, wohl nach dem Muster Aegyptens, in 11 Bezirke geteilt, die aber, ähnlich wie spaeter in Athen, den Stämmen nicht entsprachen. Alle zahlten Steuern, nur Juda nicht, dessen Einkünfte nach M.s ansprechender Annahme, so wie so in den Königssäckel flossen. Die Liste I Könige IV, 7—28 verteidigt M. mit einleuchtenden Gründen. Der ganze Transithandel wurde das Monopol der Juden, angeblich auch der Pferdehandel aus Aegypten und Kilikien (740, 1). So wächst der Wohlstand, die Beziehungen zu Hirom von Tyrus führen zu den berühmten Ophirfahrten — wohl in der Gegend des alten Punt — zu den glänzenden Bauten in Tyrus und Jerusalem. Auch die erste Anlage der Wasserleitung in Jerusalem schreibt M. Salomo zu (743). Der dreigeteilte Tempel und sein Altar haben beide aegyptische Formen, was M. nur zum Teil (746) betont, aber er war doch nur 'un petit temple pour un petit peuple'. Noch waren die Priester keine abgeschlossene Kaste, der Koenig, wie M. aus I Könige 8 schliesst, der Oberpriester (749). Um das Jahr 935 lässt M. Salomo sterben (751); ich

muss diesen Ansatz, der noch unter den Lehmanns (Hauptprobleme) — 940 — herabgeht, für entschieden zu spaet halten. Wellhausen (a. a. o. S. 10) hat mit 'nicht viel tiefer als 950' das unterste mögliche Datum m. A. nach bezeichnet.

Nach des Königs Tod fällt der durch die Erhebung Jerusalems in Schatten gestellte, trotzdem stark besteuerte Nordteil des Reichs unter Jerobeam ab. An dem Zwiespalt zwischen dem Willen der Könige, grosser, orientalischer Herrschergestalten, und dem Können des unkriegerischen, ungeordneten Volkshaufens, ist nach M.s feiner Beobachtung das Reich zu Grunde gegangen (S. 753). Die Teilung aber entsprach den geographischen Verhältnissen. Freilich stellte Israel zunächst keine Einheit dar, die Residenz der Könige war in Thirga, die Staatskulte in Dan und Bethel. Rehobeam suchte zwar mit aller Macht Israel zurück zu erobern, aber er scheiterte an Aegypten (755—6). Auf die letzten Ramessiden, für deren Anordnung zunächst Sethes Untersuchung massgebend sein dürfte, waren die Taniten gefolgt. Fortan wechselte die Haupstadt des Reichs. Tanis war in Folge seiner günstigen Lage als Emporium empor gekommen; nebenbei, dass die Sumpfmotive der phoinikischen Schalen besonders auf das Delta weisen (758, 1) ist kaum aufrecht zu erhalten: ganz die selben Motive kehren in Tell el Amarna z. B. wieder! Neben der XXI Dyn., deren Darstellung (S. 759) befriedigt, regieren in Theben die Hohenpriester: beide Würden gelten fortan als unvereinbar. In der Beziehung der Angaben Diodors I 70 auf solche Priester-Könige kann ich M. nur folgen. Freilich war es keine Erbmonarchie und dem Priesterkönig Mancheperre muss einmal der Tanit Si-Amon zu Hülfe kommen, in Theben ging Alles drunter und drüber. In der Darstellung der Kunst dieser Zeit, der M. auch die beiden Nile (S. 764) in Kairo zuschreibt, findet sich viel Gutes, nur ist die Abhängigkeit von den aelteren Mustern z. B. in der Haartracht, keine so sklavische wie M. meint.

Weshalb gerade Psiuchannit II Salomos Schwiegersohn und Israels Besieger gewesen sein soll, ist nicht ersichtlich (764). Den Niedergang der Tüchtigkeit des aegyptischen Heeres, die mangelhafte Bewaffnung der aegyptischen Infanterie gegenüber der assyrischen, den Umstand, dass die Kerntruppen aus Söldern — seit der Sesshaftwerdung der Seevölker (Schardana kommen nach Ramesses III nicht mehr vor) meist Libyer bestanden, würdigt M. gut. Die Maš erklärt er mit Recht für Libyer, nicht wie Brugsch und Krall einst wollten, für Assyrer; sein Urteil über die 'new race' würde M. heute gewis andersfassen (767, 4, beachte für die Herkunft der 'grünen Steine' 768, 1). Mit vollem Grund weist M. die Annahme eigentlicher asiatischer Ansiedlungen im Fayum ab (767, 1).

Die zunehmende Macht der Söldner verschafft einem ihrer Führer den Thron (768 f.), der durch Heirat einer Prinzessin

von Geblüt legitim wird (770) und durch Heirat wohl auch die Hohepriesterwürde von Theben an seinen Sohn bringt. Aethiopien aber bleibt selbständig (772), Dass schon Salomo der Vasall Aegyptens gewesen sei, sagt doch zu viel: Šešonq zieht zwar auf Jerobeams Wunsch gegen Rehabeam und Jerusalem hatte arg zu leiden, aber der Aegypter betrachtete nach der Städteliste, die vielleicht, wie M. will, auch alle tributären Städte umfasste, auch Jerobeams Reich als unterworfen. Die Begrenztheit dieser Liste gegenüber aelteren, die M. betont, spricht gerade für ihre Zuverlässigkeit (774). Trotz der Niederlage blieb Juda, weil aus einer homogenen Masse mit Tradition bestehend, der lebenskräftigere Teil (775), während Jerobeam und seine Nachfolger keine Stütze im Volk hatten, auf ihre Leibwache angewiesen waren, die ihnen oft auch gewaltsamen Tod bereitete. In den Bruderkrieg beider Reiche wurde bald durch Assa von Juda das aufstrebende Reich von Damascus herein gezogen. Ob dieses freilich wirklich 'une suzeraineté au moins nominale' über beide Reiche hatte? (779). Eine entscheidende That war die Erhebung Samarias zur Hauptstadt des Nordreichs durch Omri, wie die Heirat Ahabs mit Izebel von Sidon ein Gegengewicht gegen Damascus schaffen sollte. Die Königin ward die Kulturträgerin in ihrer neuen Heimat, zugleich freilich hoffte ihr Vater Ithobaal in den phoinikischen Thronwirren eine Stütze an Israel zu haben (782). Aber Ahabs kräftige Regierung ging an dem Einfluss und Hass der Propheten zu Grunde; in der Schilderung dieser Männer, zumal des Elias (783—85) erhebt sich die Darstellung zur vollen Hoehe. Das nach einem zwar erfolgreichen, von der Tradition aber gar zu glänzend ausgeschmückten Kampf mit Damascus geschlossene Bündnis, war wohl nicht ganz freiwillig, wenn M. auch mit der Bezeichnung Israels als Vasall von Damascus zu stark auftraegt (786—87). Fast hätte Damascus Syrien geeint: da stört Assyrien die Entwicklung des Staats (788). Wenigstens ordnet M. anders als Wellhausen und alle andern die Ereignisse so an. Da er im 3tten Band (785, 5) darauf zurückzukommen verspricht, wollen wir eine Nachprüfung uns dafür aufsparen.

Kairo 1901 im Herbst.

Fr. W. von Bissing.

N. DE DAVIES, The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah. Part I. (Archaeological Survey of Egypt. Eighth Memoir) London. The offices of the Egypt Exploration Fund. 1900. *Prix:* 25 shill.

Le tombeau de Ptahhotep nous est connu depuis longtemps par la belle publication qu'en a faite DÜMICHEN en 1869[1]. Plus tard, MARIETTE avait donné une reproduction du plan général de ce monument[2]. Quelques légendes détachées avaient été éditées d'après le même tombeau par DE ROUGÉ[3] — et voilà au complet les sources qui jusqu'ici m'étaient accessibles pour l'étude de ce document éminemment intéressant.

Dans ces circonstances, surtout vu les soins de la copie Dümichen, on pouvait bien nourrir des doutes sur l'opportunité d'une nouvelle édition du monument de Ptahhotep. Il faut dire néanmoins, de suite et sans ambages, que M. Davies, par le présent ouvrage, a rendu un service considérable à notre science, service qui mérite la plus vive gratitude des égyptologues. Quand même l'édition Dümichen garde toujours une position considérée parmi nos sources d'études, il est indispensable de consulter dorénavant, pour le tombeau de Ptahhotep, à la fois les reproductions photographiques de la publication Davies qui nous facilite le contrôle des légendes hiéroglyphiques, quelquefois incorrectement rendues chez Dümichen, et qui nous permet d'examiner mieux, au point de vue de l'histoire de l'art, cette vieille tombe memphitique. Les réserves que l'auteur a faites (p. 3), à ce dernier point de vue, ne nous empêchent aucunement de reconnaître qu'il semble avoir fait tout ce que raisonnablement, dans l'intérêt de l'art, on peut exiger actuellement de lui.

L'ouvrage est divisé en trois chapitres dont le premier, écrit par M. Davies lui-même, indique brièvement le but et les traits généraux des 30 planches dont le volume est accompagné. A cette occasion, l'auteur rend justice à ses devanciers, parmi lesquels il loue particulièrement M. BOURGOIN de l'exactitude scrupuleuse et artistiquement accomplie dont, dans »l'Histoire de l'art», celui-ci a représenté la fausse porte ornée de couleurs du tombeau de

---

[1] DÜMICHEN, *Resultate*, pl. VI–XVI.

[2] *Mastabas*, publ. par Maspero, p. 359.

[3] DE ROUGÉ, *Inscriptions Hiéroglyphiques*. Pl. LXXXIV, LXXXIX.

Ptahhotep: »My copy will be found to differ very little from his. Indeed, I am indebted to it for confirmation of my own notes in one or two particulars where these proved not to have been sufficiently explicit». Il est toujours agréable de faire la connaissance d'un auteur qui paye honorablement ses dettes envers ses devanciers!

Le second chapitre a pour auteur M. F. Ll. Griffith et s'occupe spécialement des *scènes sculptées* de la chapelle de Ptahhotep. Ici, on rencontre aussi de bonnes et instructives observations — concernant les diverses scènes, où l'auteur s'attache à relever ce qui est particulièrement caractéristique au tombeau qui nous occupe. En traduisant les légendes accompagnant les scènes sculptées, M. G. semble en général suivre BRUGSCH. Pour une petite légende [hiéroglyphes], j'ai constaté que M. G. rejette à tort l'explication de Brugsch: »Das Drehen der Schnüre von Hanf», qu'il remplace par »twisting ropes of boat-building»[1]. D'autres points où je ne tombe pas d'accord avec M. Griffith, c'est quand (p. 9) il dit que le dieu »Shesemu» is »perhaps the vintage god» — selon mon expérience, il est le dieu des huiles et onguents sacrés — ou (p. 10) quand il transcrit *mehenk* le titre [hiéroglyphes]: J'ai montré[2] que le *m* prosthétique que Sethe et Erman ont voulu souder à ce mot est une particule indépendante, et je ne compte point revenir ici sur ce jugement. *Ḥenk* est d'ailleurs une qualification »esclave», fréquente aux textes de l'ancien Empire, mais nulle part elle n'a pour signe initial un [hiéroglyphe], autant que je sais.

Le chapitre III de l'ouvrage, qui traite des *hiéroglyphes* de la chapelle de Ptahhetep et de ceux de la tombe de *Akhethetep*, a aussi pour auteur M. Griffith. C'est une espèce d'annexe au travail »A collection of Hieroglyphs» [3] publié par cet égyptologue.

En passant maintenant en revue quelques petits points de ce chapitre, nous ferons observer préalablement que les remarques que nous énonçons ici ne sont nullement le produit de recherches spéciales, faites à propos de l'ouvrage qui nous occupe — notre temps est trop limité pour nous permettre de le gaspiller, il suffit déjà d'en user pour la lecture attentive de l'ouvrage examiné. — Page 13. Le signe [hiéroglyphe] est certainement »l'homme assis les jambes repliées sous lui et posées à plat» (*Sphinx* III, 49).

---

[1] Cfr *La Pyramide de Teta*, l. 376.
[2] *Sphinx* III, page 48.
[3] Voir *Sphinx* III, pages 46—60. Nous maintenons les vues qu'ici nous avions exprimées sans modification aucune.

Page 14. L'équivalence = *s'ms'u* a été prouvée, *Sphinx* IV, p. 17, pour le titre composé *smsu haït.*

Page 15. dans la valeur de *neter* est fréquent aux textes de basse époque.

. La lecture de ce signe a été prouvée, pour la première fois, par Brugsch (*Wörterbuch* VII, p. 1177 et suiv.), dont le grand Dictionnaire, sur ce point au moins, n'est point suranné.

Page 16. / n'est point »word-sign for », mais, comme j'ai prouvé (*Actes du Congrès des Orientalistes de Stockholm* IV, pages 27—30), plutôt à lire , suivant le témoignage de variantes connues. Cette dernière explication tient bien compte de la parenté existant entre le signe qui nous occupe et le signe *uāb*, dont l'un montre la bouche de face et l'autre la fait voir de profil.

Page 17. /. La lecture *ïā* de ce signe a été prouvée par Piehl, *Proceedings* XX, p. 317, je crois pour la première fois, en partie grâce à des variantes de basse époque.

Page 18. Le fait que » was often confounded with » a été démontré *Sphinx* II, p. 60—62.

Page 20. est désigné du nom de »chick»: j'ai cru que c'était presque un axiome que les anciens égyptiens n'avaient pas de poules. Qu'on me *prouve* donc le contraire!

Page 21. est supposé être »hind quarters of leopard(?)». Comment alors expliquer le fait qu'aux textes des pyramides, le lion est souvent représenté sous cette forme: , c'est-à-dire à l'aide de et soudés?

Page 22. est ici, comme auparavant chez cet auteur, considéré comme représentant »the teats and other sexual parts on the belly of animal», suivant l'hypothèse fort malheureuse de M. F. Petrie. Si l'auteur et M. Petrie veulent bien consulter *Beni-Hasan (Arch. Survey!)* II pl. XXXVI, G, ils pourront se convaincre qu'il s'agit réellement ici d'une *broche.* Il m'est d'ailleurs impossible de supprimer à ce sujet la prière que M. Petrie veuille bien être maître plus souvent des échappées de son imagination: L'auteur du »new race» a déjà couvert notre science d'assez de ridicule sans avoir besoin de donner plus souvent dans le cocasse. — . Ceci n'est point a »piece of

flesh», mais plutôt »le dard de la queue du scorpion» (*Zeitschrift* 1888, pages 112—114).

Page 23. La lecture *àti*, établie par NAVILLE (*Zeitschrift* 1882, p. 190) pour ce groupe, ne s'explique nullement, comme le dit M. Griffith, »for some mythological reason», mais résulte clairement de la règle établie pour la première par nous (*Zeitschrift* 1879, p. 146), bien entendu en tenant compte de la grammaire de l'époque des pyramides, grammaire qui n'était connue par personne quand en 1879 j'ai fait cette découverte, depuis si souvent plagiée. La désinence du duel des textes des pyramides, étant phonétiquement , s'est confondue avec le du suffixe terminal de »prince», de même que, plus tard, le \\ phonétique du duel s'est confondu avec le \\ du suffixe .

Page 24. n'est guère »root»; ce dernier sens appartenant plutôt au signe .

Page 27. n'est point »rarely used phonetically for » -- disons plutôt + voyelle — témoin »tombe», auprès de (LE PAGE RENOUF dans les Transactions II, p. 304; PIEHL dans le *Recueil* II, page 31), »canal du nome Héliopolitain», auprès de (*Proceedings* XIV, p. 45, 46), »objet d'offrande», auprès de [DE HORRACK, *Proceedings* XVI, p. 142, 143], »houppe», auprès de [VON LEMM, *Das Ritualbuch des Amondienstes*, p. 63, n. 1], etc.

Page 29. se lit nécessairement , comme cela résulte de stèles du Moyen Empire.

Page 30. . »Reading unknown», selon l'auteur. Mais voir *Pap. d'Orbiney*, pour trouver cette lecture.

Le signe , qui représente *une motte de terre*, est dit être »drill-cap», probablement parce que le »drill-cap» sert de cru à beaucoup de plantes, fait qui devrait beaucoup égayer, s'ils pouvaient ressusciter, les anciens égyptiens, comme d'autres découvertes dues à la sagacité de M. Petrie.

Page 31. — 𓋳 Ce signe se rapproche ici du »napkin(?) held in the hands of nobles», rapprochement néanmoins fait dans *Sphinx* (III, p. 112), avant celui de l'auteur du *Recueil* XXI, 26, qui peut-être a été influencé par *Sphinx* sur ce point.

Page 33. — 𓎅 J'ignore d'où M. Griffith a tiré la donnée inattendue que ce signe »signifies the corn measure *ḥ'r*», puisque j'ai prouvé (*Dictionnaire du Papyrus Harris N° 1*, p. 115) que la mesure en question se lit 𓎛 𓎅.

Page 34. — 𓏊 est appelé ici »loaf of bread». Je penche à y voir un fruit d'arbre, peut-être la figue. Un texte, souvent reproduit dans les tombeaux datant du nouvel Empire, parle de l'époque où le défunt pourra »se refraîchir sous ses sycomores et manger des fruits 𓏏 𓏊 qu'ils présentent»[1].

𓆰 — Ce signe n'est guère le vrai déterminatif de *rnpt* »vegetable (?)»; ce dernier mot a régulièrement pour déterminatif 𓆱.

Page 35. — 𓌉 est assurément un »mallet». La représentation de *Beni-Hasau* [I, XXIX] qui est dite faire voir le 𓌉 aux mains de laveurs, ne semble pas, à mon avis, admettre cette acception, les battoirs en question ne ressemblant que de loin à 𓌉. Voir d'ailleurs, pour le prétendu mot *ḥn* »beat with a mallet», *Sphinx* IV, page 120. Le procédé appliqué lors de la »découverte du verbe *ḥn* »beat with a mallet», rappelle de très-près celui qui a présidé à la fameuse trouvaille des mots 𓊃𓈖 𓏏𓊪 𓊛 »le disque solaire dans la barque» et 𓌉 𓏏𓊪 𓊛 »le disque solaire dans la barque», ces deux derniers mots devant leur existence au nommé Bouriant, auteur de beaucoup de belles »découvertes» de même ordre (Voir Piehl dans les *Actes du Congrès des Orientalistes de Stockholm* IV, page 12) et qui, dans le dernier temps, a trouvé, hélas, bien des imitateurs.

Page 36. — A propos du signe 𓋴, l'auteur fait remarquer que nous avions regardé la lecture *šems* de cet hiéroglyphe comme »possibly due to error». *Sphinx* III, p. 59, nous n'avons nullement parlé de *possibilité* mais de *certitude* quant au passage des *Inscr. Hiérogl.* de de Rougé, *qui est indiscutablement fautif*, fait qui est confirmé ultérieurement par notre *Troisième Série*, pl. XIX, l. 5.

---

[1] Piehl, *Inscriptions Hiéroglyphiques*. Prem. Série. Pl. IX, l. 6; pl. XV, l. 3.

Page 37. — O. La lecture *χaker* pour ce signe a été fixée, quant aux saïtes et *par conséquent* aussi quant à l'Ancien Empire, par nous, *Zeitschrift* 1894, p. 121, g. Si le chef-rédacteur de l'organe berlinois, *deux ans après le moment* où ce fait a été pour la première fois relevé, fait consacrer un article spécial à prouver ce qui déjà était connu grâce à nous, il agit dans ce cas conformément à ses habitudes de traiter de non-existants ceux qui n'appartiennent pas à sa coterie à lui. Cfr d'ailleurs *Sphinx* II, page 115.

Voilà, pris au hazard, quelques points douteux ou insuffisamment expliqués de l'étude que contient le chapitre III du présent ouvrage, étude qui nous semble tenir compte trop peu des critiques auxquelles a été soumis l'ouvrage intitulé »Hieroglyphs» de M. F. Ll. Griffith.

En terminant, nous constatons avec satisfaction que le bel ouvrage de M. Davies, selon les paroles de l'auteur, aura bientôt une suite[1] où le *tombeau d'Akhethetep* sera publié tout au long. Ce tombeau paraît avoir été connu auparavant, bien que M. Davies l'ait pu déblayer et copier grâce à ses propres recherches et fouilles. Nous espérons trouver l'occasion, lors de l'apparition du second volume (consacré aux textes du dit Akhethotep) de cet ouvrage, de parler avec plus de détail du *mastaba* commun à Ptahhotep et à son fils Akhethetep, ce qui nous permettra peut-être de rendre encore plus de justice aux travaux éxécutés pour ces fouilles par l'excellent auteur.

K. P.

———x———

[1] Cette suite vient justement de paraître.

SESOSTRIS von *Kurt Sethe* (Untersuchungen zur Geschichte und Alterthumskunde Aegyptens. II, 1). Leipzig, Hinrichs. 1900. 24 pages in-4°. *Prix*: 5 Marcs.

Le présent petit ouvrage, qui semble reposer sur une étude d'ensemble des sources classiques relatives au sujet soumis à l'examen, veut faire prévaloir l'acception — abandonnée par la plupart des égyptologues — suivant laquelle le grand héros de la légende grecque est à identifier avec un des rois Useretsen de la XII[e] dynastie. Après de longs développements, l'auteur s'arrête dans son choix sur le premier de ces rois, en écartant les deux autres, parce que, comme il fait remarquer, »sich die Angaben der Griechen über ihren Helden Sesostris nur in wenigen Fällen auf Senwosret III., der bei Manethos mit Senwosret II. zusammen den Namen Σεσωστρις hat, ... deuten liessen; während sie in den meisten Fällen vielmehr auf Senwosret I., der bei Manethos Σεσογχωσις heisst, passten».

Il faut reconnaître dès l'abord que la démonstration de M. S. a été très-habilement échafaudée et qu'elle nous a beaucoup souri, même à nous qui doutons fort que la légende puisse se transformer en histoire véritable. Si jamais la preuve *peut* se donner qui d'entre les pharaons a posé pour le Sésostris des grecs, il est fort probable que M. S. par sa monographie ait réussi à résoudre le problème en litige. Mais il y a un point où, d'accord avec d'autres égyptologues, il nous est impossible d'admettre les vues de l'auteur, c'est quant à l'identification *du nom* Sésostris avec *Usertsen*. L'auteur reconnaît d'ailleurs que »der Hauptgrund, der diese allgemeinen Zweifel verursacht hat, war die Ungleichheit des Namens Sesostris (et varr.) mit dem hieroglyphischen Namen [hieroglyphs] jener Könige der 12ten Dynastie».

L'essai fait par l'auteur de soutenir ce rapprochement nous paraît complètement manqué. En effet, il serait étrange que tant d'égyptologues distingués, avant lui, eussent failli à une tâche qu'il semble résoudre, lui, d'une manière si aisée. En d'autres termes, *Useretsen* n'est point formé, comme le veut M. S., sur le patron de [hieroglyphs], [hieroglyphs] »die aus dem

Namen eines Gottes und einem Worte *sn* zusammengesetzt sind», ni suivant l'analogie de noms propres de femmes comme »die dem Amon gleicht».

Le seul exemple cité par M. Sethe qui soit de nature à éclaircir le mystère que présente l'étymologie du nom *Useretsen*, c'est la variante[1] . Celle-ci plaide sans doute en faveur d'une transcription *Sa-n-useret*. Cette dernière lecture peut s'appuyer de plus sur la formation de noms, comme (*Liebl.* 486), (*Liebl.* 2525), etc. Comparez d'ailleurs l'emploi de en guise d'élément formatif de noms communs, comme p. ex. »homme du vrai», *sa-n-uāit* »un homme singulier», *sa-n-meḥ* »un homme de la coudée», *sa-n-met* »homme de l'équilibre» (PIEHL dans le *Recueil* III (1880), page 71), composés qui correspondent à des formations coptes tels que ⲥⲁⲛⲱⲓⲕ »boulanger», ⲥⲁⲛⲁϥ »boucher», ⲥⲁⲛϣⲁⲣ »tanneur» etc. etc. [STERN, *Koptische Grammatik*, p. 81]. La vocalisation de ces vocables coptes montre nettement qu'il est impossible de rapprocher *Sesōstris* d'un mot egyptien à initial, à plus forte raison que le *-n* de liaison n'existe point dans le dit nom propre de roi[2].

Dans ces circonstances, il est absolument impossible — au point de vue linguistique — de dériver *Sesōstris* de . Ce dernier nom — sans l'existence de la variante — m'aurait paru devoir se rapprocher de

[1] Quand — contre cette lecture — M. Sethe (p. 7) fait remarquer: "Doch scheint ein derartiger Gebrauch von "Mann" etwas bedenklich", il est évident que ses scrupules proviennent de l'impossibilité, au point de vue phonétique, d'identifier avec *sa-n-useret* le nom *Sesōstris*. De pareils scrupules ne servent guère les intérêts de la science qui doit rester étrangère à toute sorte de parti pris et d'idées préconçues.

[2] ⲥⲁⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ "menteur" n'est point une exception, le ⲙ (ⲛ) ayant été sauté par suite de la tendance des coptes d'éviter de redoubler les consonnes à l'intérieur des mots.

»leur vie», »leur santé», »leur place», »leur régente», noms propres assez fréquents selon LIEBLEIN. Il est vrai que le suffixe *sen*, pendant la XII[e] dynastie, s'écrit régulièrement, forme qui ne se rencontre jamais pour la syllabe *sen* de *Usertsen;* mais d'un côté il faut que la forme pour le dit suffixe ait été introduite assez tôt — des inscriptions de la XIII[e] dynastie en fournissent des exemples — de l'autre côté les noms propres représentent un domaine à part où tantôt on conserve obstinément le vieux tantôt on a grande hâte de le supplanter.

Je n'entrerai point ici dans un examen de la thèse: »Das *n* war wohl ausgefallen, wie das im Ägyptischen öfter der Fall ist», énoncée par l'auteur pour soutenir son rapprochement de **Sen-wosret* avec *Sesōstris;* cette thèse manque jusqu'ici de preuves. En tous cas, je n'en connais aucune[1] qui appuie l'étymologie proposée ici par M. Sethe.

En examinant le détail du mémoire critiqué je tombe plus d'une fois sur des observations que je reconnais comme c'est le cas pour des idées qu'on a jadis embrasseés ou publiquement soutenues. De ce nombre est p. ex. la remarque de l'auteur que voici (p. 5, n. 4): »Die erweiternde Endung νιτος, die bei Herodot in dem Namen Psammetich's III. Ψαμμηνιτος (vgl. Ψαμμις für Psammetich II.) wiederkehrt, ist aus dem Ägyptischen nicht zu erklären». Cette remarque est visiblement empruntée à mon article de la *Zeitschrift* 1888 p. 119, fait qui montre que ce n'est nullement à la légère que dernièrement (*Sphinx* V, page 124) je me suis formalisé de la conduite de certaines personnes en égyptologie.

Notons en passant que, selon l'auteur, le règne de la XII[e] dynastie a dû (p. 12) finir »ca. 1790 v. Chr.» et que Amenemhat II »nach dem neuen Berliner Sothisdatum ziemlich genau von 1930 bis 1895 regiert hatte» — cela en flagrant désaccord avec les vues présentées par les plus compétents en chronologie égyptienne (Cfr LIEBLEIN dans les *Proceedings* XXII, pages 352—358). Une autre inexactitude se trouve dans la note 2 au-dessous de la page 6, où M. S. donne le nom Ιμανδης(!) qu'il prétend emprunter à Strabon (XVII, 813) comme une désignation à la fois du roi Amenemhat III et du roi Amenhotep III. Le nom en question se lit plutôt Ἰσμάνδης et est selon moi simplement une forme défigurée de (ou parallèle à) Osymandyas (Ramsès II). Voir PAPE, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, page 573.

[1] Evidemment, on ne peut citer à cette occasion les cas de chute de la lettre *n* que mentionne LE PAGE RENOUF dans son admirable étude "Assimilation of letter" (*Zeitschrift* 1872, p. 25—27).

Plus d'une fois nous rencontrons, dans l'opuscule étudié, comme analogies en faveur des assertions de l'auteur, des affirmations par trop gratuites. De ce nombre est p. ex. (p. 8, n. 4) l'équation »κάστρον = arab. ḳaṣr«, équation inadmissible, le grec κάστρον ayant assurément un *t radical*, par suite de sa dérivation du latin *castrum*. De même (*ibid.*), l'équation »στατήρ = kopt. ⲥⲁⲧⲉⲉⲣⲉ:ⲥⲁⲑⲏⲣⲓ« ne prouve nullement que »griechisches στ einem ägyptischen .... *s*-Laut entspricht«; l'absence de *t* du dit mot copte montre seulement que, en transcrivant le prototype grec, le scribe copte a employé pour *st*, la lettre ⲋ; d'ailleurs *sta-* est une combinaison de sons que les coptes n'admettent guère au début des mots: Comparez ⲥⲁⲧⲏⲅⲟⲥ = στρατηγός [Stern, *l. l.*, p. 5].

Quand l'auteur explique la forme Σωστρις comme une contraction de Σεσωστρις, »wie man für Ἄμωσις auch Ἄμως, für Σεθωσις auch Σεθως, für Σωσις, auch Σως sagte«, il commet l'erreur de confondre des termes distincts. Car dans l'un cas il est question d'une aphérèse — comme p. ex. dans τράπεζα qui est censé dériver de *tetra-padja* »ayant quatre pieds« — dans l'autre cas nous nous trouvons en présence de mots à double déclinaison, anomalie provoquée par des effets d'analogie plus ou moins fausse.

Ces exemples et d'autres montrent nettement que l'auteur, en voulant élargir le cadre de ses développements à l'aide de preuves empruntées à d'autres langues, n'est point à la hauteur de sa tâche. En cela il mérite du reste l'indulgence qu'on accorde volontiers à ceux qui parlent de choses qui leur sont moins bien connues: en effet, il serait bon que l'école égyptologique de Berlin apprît la méthode appliquée sur le terrain des langues indoeuropéennes. On peut être convaincu que, aidée par la lumière de cette dernière science, la dite école, entre autres, n'aurait jamais osé exposer au soleil de la critique son fameux système de transcription, inventé pour donner à l'écriture égyptienne une teinture sémitique.

En refusant de nous associer à l'étymologie proposée par l'auteur pour le nom propre *Sesōstris*, il est évident que les vues qu'autrefois (*Proceedings*, vol. XI, pages 219, 220) nous avions soutenues à ce sujet, sont toujours les nôtres: en effet, il est préférable de garder une opinion qui a été combattue sans succès que d'accepter une thèse qui de prime abord se montre impossible. Donc, selon nous le nom Sésostris équivaut à *Sestsu, Sestsurā* des papyrus. Nous ne nous effrayons pas de nous placer par cette observation parmi les »Andere« dont parle (p. 4) un peu légèrement — peut-être même trop légèrement — l'auteur et qui lui semblent tellement insignifiants qu'il ne daigne même pas descendre à les nommer. Nous nous attendons avec intérêt à

voir paraître des preuves contre notre dite équation, car il faut que M. S. (à moins qu'il ne plaisante le lecteur!) en ait, bien qu'il les ait gardées — par oubli? — par devers lui-même.

Pour finir, l'opuscule intitulé »Sesostris», quoique un peu lourd de facture, nous semble fort intéressant et mérite d'être recommandé à tous ceux qui désirent connaître les vues que nourrisait l'antiquité classique par rapport au héros de ce nom. Pour les égyptologues de profession par contre il n'y a pas grande chose de nouveau à y puiser — en dehors de la déception de voir sortir de la discussion entamée par l'auteur des résultats peu admissibles.

K. P.

Notices.

Par **Karl Piehl.**

§ 52. Encore une fois le signe .

Ce signe, qui a été expliqué pour la première fois par moi comme représentant le »ciel reposant sur ses quatre supports» [1], se rencontre quelquefois dans le rôle de déterminatif du mot ***hait*** »ciel, chambre céleste», etc., dont une variante est celle-ci [2]. D'autres variantes offrant les déterminatifs ou , voire même »un pronaos avec quatre colonnes» [3], il est fort logique de voir en notre hiéroglyphe une espèce d'habitation [4].

Cela étant, l'explication fournie, il y a 4 ans, par moi pour devient définitive.

---

[1] *Sphinx* II, p. 188, 189.
[2] Maspero dans le *Recueil* II, page 177.
[3] Brugsch, *Wörterbuch* VI, p. 745, 762.
[4] Anciennement, on rencontre aussi dans ce rôle.

§ 53. Le signe ⊿.

Sphinx III, p. 53, j'ai décrit ce signe comme »une espèce de siège ou d'escabeau en forme d'escalier ou de tertre», et cette acception est surtout exacte, lorsque le dit signe en hiératique remplace la barque .

Mais ⊿ représente aussi »un monceau, une colline», particulièrement quand il sert de déterminatif du mot *āḥā* »monceau, amas», dont voici quelques spécimens:

»Leurs greniers[1] atteignent le ciel» , »leurs amas étant semblables à des montagnes».

Maa »regarder messurer de grands monceaux»[2].

 »une masse grande de toute chose»[3].

E. DE ROUGÉ, qui (*Chrest. Egypt.* IV, p. 64) a transcrit *Ḥāk* le groupe initial de l'exemple dernier, ajoute en note: »Peut-être faut-il transcrire *ḥā*, comme l'a fait Brugsch *(Dict.)*, en corrigeant le signe ⊿ en et en le considérant comme premier déterminatif. Cf. le copte ⲟϩⲓ »acervus».»

A propos de cette remarque de DE ROUGÉ, il est bon de rappeler qu'il existe un groupe auquel, dans ce cas particulier, on pouvait peut-être penser.

Dans tous les cas, il est évident qu'une pluralité de signes distincts se sont confondus dans l'hiéroglyphe ⊿.

---

[1] *Le décret de Ptah* d'Ibsamboul, l. 11.

[2] LEPSIUS, Denkm. Text, III, p. 243.

[3] *Pianchi*, l. 110. Pour un exemple analogue, voir *l'inscription de Chnumhotep* à Beni-Hassan, l. 81, où le déterminatif de *āḥā* est celui-ci .

Varia II.

Von **Wilhelm Spiegelberg.**

§ 1. Zu *nmtj* »wandern, einherschreiten«.

Wir verdanken *Piehl* (Ä. Z. 1900 S. 56) den sicheren Nachweis, dass , , *nmt* zu lesen ist. Indessen glaube ich nicht, dass sich daraus für der Lautwert *nm* ergiebt, denn ist hier »Wortzeichen«. Ebenso wenig als man z. B. aus der Gruppe *uat* folgern kann, dass den Lautwert *ua* besitzt, kann man m. E. aus *nmt*(j) für die Lesung *nm* schliessen. Vielmehr ist in u. varr. eine ideographische Bezeichnung für ein Verbum der Bewegung, und das folgende bezw. , ist, wie *Piehl* mit Recht annimmt, als phonetischer Indicator zu betrachten. Denn ohne diese Zusätze würde man das Wortzeichen *àu* (t) »kommen» lesen.

Piehl hat nun die obige Gruppe zweifellos richtig in der von *Brugsch* (Wb. VI S. 675) besprochenen Gruppe erkannt, nur ist ihm wie *Brugsch* die Natur des in Frage stehenden Verbums entgangen. Da es auch in *Sethes* Verbum keinen Platz gefunden hat, so sei es hier kurz besprochen.

Die älteste Schreibung[1] findet sich in den Pyramidentexten, wo *nmt(i)-t* (P^II/855) varr. (P^I/163) (M/325) (M/349) (P^I/174) als Inf. sgl. und var. (P^I/236) *nmt(iu)t* als

[1] Vgl auch *Brugsch*: Wb. III 765, VI. 674 für die späteren Schreibungen.

Inf. plur. vorkommen[1]. Im mittleren Reich wird der Infinitiv [hierogl.] *nmtàut* geschrieben, so Pap. Prisse 10/4. 17/5. 19/6. In den hieroglyph. Texten findet sich oft (z. B. *Piehl:* I. H. 3. 14 = *Sharpe* H. J. I 80/9) [hierogl.] oder (z. B. *Siut* passim) [hierogl.]. Das sind ebenso wie [hierogl.] (Louvre C. 3) incorrecte Umschriften der hieratischen Vorlage. Es ist bezeichnend, dass die archaisierende Periode der Spätzeit z. B. *Mariette:* Karnak 44/50 (Zeit des Taharka) [hierogl.] wieder auf die Schreibung des M. R. zurückgegriffen hat, was ja ganz mit dem Character dieser Epoche im Einklang steht.

Alle diese Schreibungen lassen nun keinen Zweifel daran, dass *nmtj* ein Verbum IV^ae inf. ist, und est ist mir daher trotz der Bedeutungsverschiedenheit[2] in hohem Grade wahrscheinlich, dass unser Verbum im kopt. ⲛⲟⲙⲧⲉ »Kraft» erhalten geblieben ist. Es wäre das eine Bildung wie ⲙⲟⲥⲧⲉ von *msdj* »hassen».

Das [hierogl.] des Pap. d'*Orbiney* und *Sallier* II hat mit dem besprochenen Verbum keinesfalls etwas zu thun.

---

§ 2. Zu dem Waarentarif des neuen Reiches.

Bei der Zusammenstellung der Preise von Waaren des neuen Reiches, welche ich in meinen »Rechnungen aus der Zeit Setis I» S. 87 ff. gegeben habe, ist mir ein Versehen untergelaufen, auf welches ich erst vor Kurzem von befreundeter Seite aufmerksam gemacht wurde.

---

[1] Nicht identisch damit ist [hierogl.] "zu Schiff fahren" Pr 77, dessen Character als Verbum III^ae inf. durch die Schreibung [hierogl.] *nmj* erwiesen wird. Davon ist das Nomen *nmj* Una 29—30 (Plural [hierogl.] "Schiffe" o. ä.) abgeleitet.

[2] Aus "(Kraftvoll) einherschreiten" — die Bedtg. liegt in der Wendung wsh̆ *nmt(àu)t* (Siut 4/219) u. s. passim vor — lässt sich die Bedtg. "Kraft" entwickeln.

S. 89 ist die Gleichung 1 *hin* Honig = 1/2 *Kite*[1] irrtümlicherweise in die Goldrubrik geraten, während sie unter die Silberpreise gehört. Das ist deshalb von Bedeutung — und aus diesem Grunde möchte ich den Irrtum schleunigst berichtigen — weil davon die Ausführungen am Schluss des Kapitels stark betroffen werden. Dieselben sind jetzt so zu gestalten:

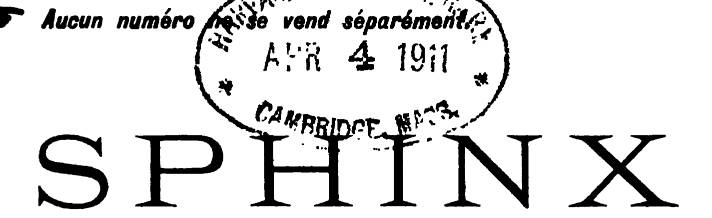
»Nur ein Produkt gestattet zur Not eine Vergleichung, nämlich der Honig 1 Hin beträgt in *Silber*[sic]währung unter Ramses IX 1/2 *Kite*, in Kupferwährung, in einer etwas früheren Zeit 8 *Kite*. Daraus könnte man unter der willkürlichen Annahme gleicher Honigsorten auf ein Verhältniss von *Silber*[sic] zu Kupfer wie 1: 16 schliessen. Aber man wird gut thun, daran zu denken, dass eine Schwalbe keinen Sommer macht.»

---

[1] Zur Kontrolle lasse ich die ganze Stelle folgen, welcher die Gleichung entnommen ist. Ein Zeuge sagt aus (Pap. Br. Mus. 10052 II/2 (links)) „ich gab dem Weihrauchbrenner des Amontempels *(ps sntr) Pn-wnšm-nhtw* 5 *Kite* Silber für 10 *hin* Honig".



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1901.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence de MM. John Bernström, Oscar Ekman et Gustaf Piehl

Vol. V — Fasc. IV

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

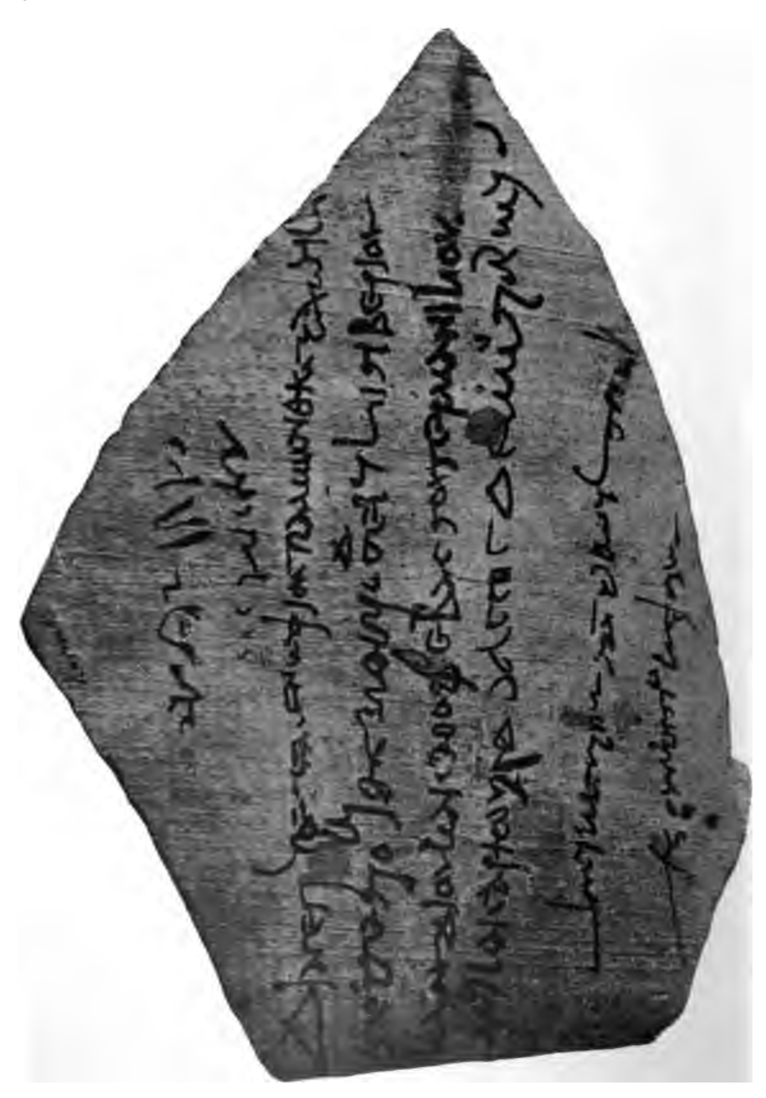
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

A. Articles de fond: **Page**

B. Comptes rendus critiques:



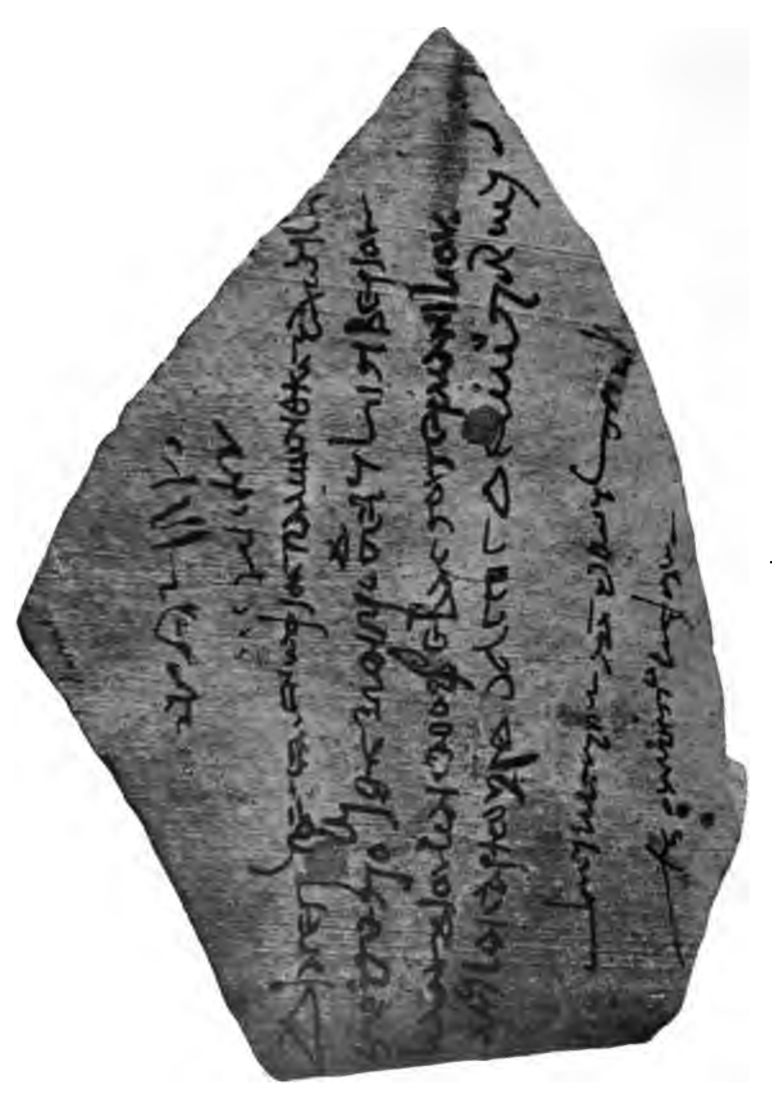
Ostracon gréco-égyptien du Musée Victoria.

... du Sphinx dans le
... re des morts.

... Édouard Naville.

... yptien le nom usuel du Sphinx, ou
... textes religieux, le nom que porte
... estion je crois que le Livre des morts
... mais jusqu'à présent on n'avait pas
... désigne le lion androcéphale. Il serait
... ce symbole ne parût pas dans ce livre,
... présente y joue un si grand rôle. Car
... as de doute, le Sphinx représente le
... Chepera, comme l'ont fort bien établi
... Lefébure[1]. Aussi puis-je me borner
... que le Sphinx adresse à Thoutmès
... : *Je suis ton père Har-*
... Sur la grande stèle du Sphinx,
... qui porte le nom de Chéops[3], et qui
... ion d'époque tardive, au-dessus du
... D'autres sphinx, comme celui
... symbole au dieu Tum. Un dromos

... 1880, p. 50. LEFÉBURE, Rituel, p. 58 et suiv.
...
... pl. 53. ROUGÉ, Recherches p. 56.
... serie vol. XXXIV p. 319.



Ostracon gréco-égyptien du Musée Victoria.

Le nom du Sphinx dans le Livre des morts.

Par **Edouard Naville.**

Quel était en égyptien le nom usuel du Sphinx, ou plutôt quel est, dans les textes religieux, le nom que porte ce symbole? Cette question je crois que le Livre des morts nous donne le solution, mais jusqu'à présent on n'avait pas reconnu le mot qui désigne le lion androcéphale. Il serait étrange que le nom du symbole ne parût pas dans ce livre, quand le dieu qu'il représente y joue un si grand rôle. Car à cet égard il n'y a pas de doute, le Sphinx représente le dieu Tum Harmachis Cheperi, comme l'ont fort bien établi M. de Bergmann et M. Lefébure[1]. Aussi puis-je me borner à rappeler ces paroles que le Sphinx adresse à Thoutmès IV[2]: *Je suis ton père Harmachis Cheperi, Ra-Tum.* Sur la grande stèle du Sphinx, aussi bien que sur celle qui porte le nom de Chéops[3], et qui paraît être une restauration d'époque tardive, au-dessus du nom on voit écrit . D'autres sphinx, comme celui de Pithom[4], rattachent ce symbole au dieu Tum. Un dromos

---

[1] Bergmann, Zeitschr. 1880, p. 50. Lefébure, Rituel, p. 58 et suiv.
[2] Lepsius, Denkm. III 68.
[3] Mariette, Mon. divers pl. 53. Rougé, Recherches p. 56.
[4] Maspero, Rev. arch. nouv. série vol. XXXIV p. 319.

de sphinx comme celui d'Héliopolis conduit à un sanctuaire d'Harmachis, tandis qu'un dromos de béliers indique un culte d'Amon[1].

La stèle de Chéops appelle le Sphinx [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]; mais on peut se demander si c'est là le nom habituel du sphinx; car le mot est très-rare, en particulier il ne se trouve pas au Livre des morts. Au papyrus magique Harris il a cette forme[2]: [hiéroglyphes], le déterminatif est un lion. Ce nom de [hiéroglyphes] sur lequel j'aurai à revenir plus bas, je le considère comme étant la désignation spéciale du grand sphinx de Ghizeh. Il existe un autre mot qui quelquefois veut dire sphinx: [hiéroglyphes][3] mais il a un sens plus général, il veut dire *image, figure*, et il ne signifie sphinx qu'autant que l'image revêt cette forme, comme par exemple dans le titre de Ramsès II dont la traduction exacte est: *l'image divine de Cheperi*, quand même dans ce cas le déterminatif est un sphinx.

Le sphinx Androcéphale est avant tout un lion, c'est le corps du lion qui est l'élément important dans cet être composite; aussi le nom de lion lui est resté dans le langage populaire; l'ouadi Sebua est appelé ainsi, à cause du dromos de sphinx qui mène au temple. Dans les textes de basse époque, le mot [hiéroglyphes], lion, est quelquefois déterminé par un sphinx[4]. Or il est une divinité »à corps de lion» fré-

[1] Je cite. sans commentaire cette explication du symbolisme du Sphinx: "Darauf, dass der Sphinx *nur irrthümlich* von den Aegyptern als Bild des Harmachis angesehen wurde, machte mich Hr. Sethe aufmerksam. Ursprünglich ist ja jeder Sphinx nur der als Löwe dargestellte König." BORCHARDT: Über das Alter der Sphinx. Berliner Akademie 1897. XXXV.

[2] Pap. magique Harris. pl. B. l. 1.

[3] LEPSIUS, Königsbuch 420 l.

[4] PIEHL, Sphinx III, page 128.

quemment mentionnée dans le Livre des morts et qui, nous allons le voir, doit être considérée comme étant le sphinx, c'est le dieu . Les textes des pyramides nous donnent pour ce groupe la lecture *Ruti*[1]. C'est une forme dans laquelle nous trouvons à la fois la réduplication du mot, et la finale . Il ne faudrait cependant pas croire que cette forme signifie que nous avons ici deux lions, ou un double lion. Il en est de même que dans la forme qui équivaut à [2].

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici combien souvent la réduplication représente la flexion en , c'est-à-dire non le duel, mais la forme adjective[3], et l'exemple que je viens de citer, auquel on pouvait en ajouter d'autres, prouve que l'emploi simultané de la réduplication et de la finale, ne change pas le sens. ne veut donc pas dire les deux lions, ni le double lion, mais ainsi que l'avait dit LE PAGE RENOUF c'est »a single god with a lion's face or form»[4], *celui qui a l'apparence ou la forme d'un lion, der loewenartige,* de même que nous avons , le dieu à tête ou à corps de chat. Si maintenant nous passons en revue les exemples du mot dans le Livre des morts, nous constaterons que comme le sphinx

---

[1] M. l. 245. PIEHL, Sphinx II, p. 127.

[2] BRUGSCH, Zeitschr. 1881, p. 32. Dict. Géog. p. 1116.

[3] PIEHL, Zeitschr. 1879 p. 146. ERMAN, id. 1881, p. 45. NAVILLE, id. 1882, p. 150.

[4] Transl. Book of the Dead p. 13.

Androcéphale, *Ruti* est fréquemment rattaché à Tum Harmachis Cheperi, et cela d'abord dans les chapitres où il est question de rendre le souffle au défunt. On sait que Tum est par excellence le dieu qui fait le don »du souffle agréable du Nord».

Ch. 38 A. l. 2[1]. Je suis Tum sorti de Nu, allant vers le lac céleste; quand j'ai reçu ma demeure dans l'Ament, je parle avec les bienheureux dont les demeures sont cachées; ma splendeur est le splendeur de Ruti (le Sphinx), je parcours le lac [hieroglyphs] de Cheperi.

Ch. 38 B. l. 2. Je suis Ruti (le Sphinx) le premier né de Ra Tum de Chebti . . . je parcours le lac [hieroglyphs] sur le chemin de la barque de Ra (Ap.) ou de Tum (Ll.)

Ch. 3. 1. O Tum! qui apparais comme le maître du lac [hieroglyphs], qui resplendis comme Ruti (le Sphinx), qui fais entendre tes ordres à ceux qui sont devant toi.

Ch. 41. l. 2. O Tum! j'ai été rendu resplendissant devant le Sphinx le grand dieu qui m'ouvre la porte de Keb. D'autres textes lisent: j'ai rendu resplendissant le Sphinx.

Le chapitre 78 nous apporte un renseignement intéressant. C'est Ruti qui donne et ôte la coiffure [hieroglyphs] qui est celle du Sphinx. Il est le gardien de la maison du nems (l. 18).

L. 21. Le nems m'a été donné par le Sphinx.

L. 23. Pa. Le Sphinx a ôté son nems pour moi.

Au ch. 153 l. 10 nous trouvons le Sphinx et Tum qui se suivent dans la nomenclature des parties du filet, dont les poids sont les jambes du Sphinx, et les cordes les liens de Tum.

Enfin au ch. 17, l 98 [hieroglyphs]

[1] Je cite toujours d'après l'édition thébaine.

»Tum a bâti ta maison, Ruti a fondé ta demeure». Ou peut bien affirmer qu'ici tient la place de , l'autre face de Tum représentée par le Sphinx. J'en dirais autant de ce passage d'Ounas l. 558: [1].

Citons encore ch. 169, l. 1. . Tu es le lion, tu es le Sphinx.

Puisque le sphinx est un lion, il doit porter les différents noms qui sont donnés à cet animal. Nous en connaissons plusieurs, en particulier un qui est peut-être d'origine sémitique [2]. La transcription grecque en serait HP, et de là vient le nom de Ἥρω qui est donné à Tum dans la traduction de l'obélisque d'Hermapion. Ero c'est Tum représenté par un lion, un sphinx, Eropolis, Ero castra, c'est la ville, le camp du Sphinx, de Tum.

Quant au nom de que porte le Sphinx de Ghizeh, peut-être pouvons-nous en retrouver l'origine.

Au ch. III, du Livre des morts, l. 5, nous lisons ces mots:

pap. de *Nu* ed. Budge Aa.

Le Page Renouf les traduit ainsi: oh Tmu who art

[1] Je ne puis m'empêcher de croire que le passage d'Ounas doit être traduit très-différemment, et que dans l'expression il n'est pas question de gâteau, mais d'un acte d'Ounas. J'espère revenir prochainement sur cet intéressant sujet.

[2] Brugsch, Dict. p. 205. Suppl. p. 258.

resplendent as the Lion-faced, and who strewest thy words to those who are before thee; et M. Budge: Hail thou god Tem send out with might thy words unto those...

Le même verbe se trouve ch. 42, l. 13.

Ik.

Pl.

I am felt and thought of as Chepera (Le Page Renouf).
I decree and I judge like the god Chepera (Budge).

ch. 154 l. 2 Cc.

pap. *Nu* ed Budge.

I have cried out among those who love thy Ka (Budge).

Deux fois aussi nous lisons dans l'inscription d'Ouna:

l. 45.

l. 42.

Sauf Birch qui traduit *before the god*, tous les autres traducteurs ont rendu ces mots par: suivant l'ordre ou le commandement. Si nous considérons tous les exemples de cet mot avec ses divers déterminatifs, le sens qui nous paraît le meilleur, c'est celui de *commander à haute voix*.

Ch. 3, 5 »O Tum,... qui resplendis comme le Sphinx, qui fais entendre tes paroles de commandement à ceux qui sont devant toi».

Ch. 42, l. 13 »je suis le seigneur d'éternité, je commande, et je suis considéré comme Cheperi», le dieu dont le Sphinx est le symbole.

Ch. 154, 2 est plus difficile. Les mots qui précèdent: »je n'ai pas fait ce que tu détestes», me font croire que par exception la version de Turin est la bonne, et qu'il faut lire : *je n'ai pas fait ce que tu détestes, le commandement est ce que tu aimes,* il m'a été commandé ce que tu veux.

Quant aux exemples de l'inscription d'Ounà, le déterminatif qui équivaut probablement à est certainement singulier, et l'on comprend que Birch ait traduit le mot par »dieu». Je crois cependant, jusqu'à preuve du contraire, qu'on peut appliquer au mot le même sens qu'aux autres exemples; mais je traduirais non par *selon, suivant*, mais par *en même temps que, aussitôt.* Ounà nous dit qu'il n'y a pas d'intervalle entre l'ordre et l'exécution:

L. 42 »toutes choses se sont faites en même temps que le commandement qu'il a fait entendre.»

L. 45 »cela s'est fait de suite, complétement, en même temps que le commandement qu'a donné S. M.»

Ainsi serait le dieu qui fait entendre sa voix de commandement, sa voix tonnante. Et cela concorde bien avec le caractère de gardien que lui donnent les textes. Si l'aboiement du chien sert d'avertissement, le rugissement du lion inspire la terreur, et a fait donner au grand lion de Ghizeh le nom d'Aboulhôl. Quant à ce qu'il garde, je ne crois pas que ce soit la nécropole; c'est le sanctuaire ou le tombeau sur lequel il est couché, et que nous connaissons par la stèle. Ainsi que je le disais au début, je ne crois pas que soit le nom générique du sphinx, c'est le nom propre de celui de Ghizeh.

ϣⲁⲁⲣ "zürnen"

von

Wilhelm Spiegelberg.

In *Peyrons* Wörterbuch findet man unter ϣⲁⲁⲣ eine Reihe von ähnlichen Formen registriert mit den Bedeutungen »percutere, aestimare«. Es liegt auf der Hand, dass diese Formen in 2 Gruppen zerfallen

1) ϣⲁⲁⲣ.

2) ϣⲁⲣⲉ : ϣⲁⲣⲓ.

Die sonstigen Formen lasse ich hier bei Seite, und wende mich gleich ϣⲁⲁⲣ zu, für welches Peyron ebenfalls die Bedeutungen »percutere, aestimare« giebt. Die zweite Bedeutung ist durch Matth. 27/9 gesichert, nicht so die erste, an deren Stelle ich die Bedtg. »zürnen« setzen möchte. Diese ergiebt sich unschwer für Zoega 591/20

ⲕⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲁⲁⲣ
ⲉⲫⲁⲣⲁⲱ ⲙⲛⲡⲉϥⲙⲏⲏϣⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣ̄
ⲓⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙⲛ ⲓⲁⲙⲃⲣⲏⲥ ⲛϭⲱⲃ

»denn auch Gott der Herr zürnte Pharao und seinem Volke und machte Iannes und Iambres schwach«.

Diese Bedtg. passt auch Ming. 123,

ⲙⲡⲉⲓⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄ⲛⲁϣⲧ-
ϩⲏⲧ ⲫⲁⲣⲁⲱ ⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲁⲁⲣ
ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲗⲩⲅⲏ ⲛϫⲛⲟⲩϥ
ⲛⲃⲣ̄ⲃⲣ̄ ⲙⲙⲁⲧⲉ

»denn zu dieser Zeil zürnte Gott eurem hartherzigen Vater Pharao nicht nur mit einer Plage von ausbrechenden Pusteln«.

Allein die vorgeschlagene Übersetzung würde ohne jeden Halt sein, wenn nicht das Altaegyptische die Entscheidung brächte: *ḥ'r* heisst bekanntlich »zürnen». Vokalisieren wir dieses intransitive dreiradikalige Verbum, so erhalten wir für den Infinitiv *ḥ'ór* für das Qualitativ *ḥó'r* (aus *ḥó'rj*) und daraus nach *Steindorff:* Gr. § 39 e. 264 *ḥáar* = ϣⲁⲁⲣ[1]. Dass altaegyptisches *ḥ'r* ebenso wie ϣⲁⲁⲣ mit ⟨r⟩ (ⲉ) konstruiert wird[2], ist eine weitere Bestätigung der Gleichsetzung. Mit dieser neuen Bedeutung von ϣⲁⲁⲣ »zürnen» verstehen wir nun auch eine andere eigentümliche Bedtg. in ⲣⲉϥϣⲁⲁⲣ »daemon», das eigentlich »(der) Zürner»[3] bedeutet. Ebenso ist auch ⲡⲉⲧϣⲁⲣ[4] »der Besessene» zu erklären als [Hieroglyphen] »welcher zürnt» in der folgenden Stelle des Triadon Z. 644.

ⲛⲁϩⲙⲉⲧ ϩⲛ ⲧⲉⲛⲉⲣⲅⲓⲁ ⲙⲡⲣⲉϥϣⲟⲟⲣ
ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲟⲩⲱϣ ⲉϩⲟⲟⲕⲉ ⲙⲡⲁϣⲁⲁⲣ
ⲛⲧⲟⲕ ⲡⲉⲧⲧⲁⲗϭⲟ ⲙⲡⲉⲧϣⲁⲣ
ⲉⲧⲧⲟⲩⲛⲉⲥ ⲛⲉⲧϩⲛ ⲛⲓⲙⲛⲓⲙⲓⲟⲛ

»errette mich aus der Gewalt (ἐνέργεια) des Daemons, welcher meine Haut schinden will, der du den Besessenen heilst, der die in den Graebern (μνημεῖον) auferweckt».

Damit wäre eine der ϣⲁⲁⲣ-formen auf ihren wahren Wert zurückgeführt und es bleibt noch die Aufgabe zu lösen, wie die anderen Formen etymologisch zu erklären sind.

---

[1] Also wie ⲟⲩⲟⲛ, ⲟⲩⲁⲁⲃ.

[2] S. die Beispiele bei *Brugsch:* Wb III, 1057.

[3] [Hieroglyphen].

[4] ϣⲁⲣ (Boheirismus?) und ϣⲟⲟⲣ sind incorrecte (vulgäre?) Formen wie manche andere dieser "barbarae poeseos".

Le document sur cuir de Berlin.

Quelques remarques par

Karl Piehl.

LUDWIG STERN a rendu un service signalé à notre science, en publiant en facsimile ce monument précieux et en accompagnant cette publication d'une traduction annotée [1]. Cette dernière, qui témoignait d'une rare habileté chez son auteur, a été plus tard rectifiée par lui-même pour quelques points importants [2]. Après, BRUGSCH, dans le supplément de son grand *Dictionnaire Hiéroglyphique,* a apporté certaines modifications aux explications de Stern. Pour le reste, personne, à notre connaissance, n'avait jusqu'ici publiquement [3] traité de ce texte au point de vue philologique.

Dans ces circonstances, il nous a paru d'un grand intérêt d'examiner la traduction que vient de publier M. Erman dans »Aus den Papyrus der königlichen Museen« [4]. D'une manière générale, on peut dire que — à quelques points, peu importants, près — cette traduction suit assez consciencieusement ses devanciers.

[1] *Zeitschrift* 1874, pages 85–96 avec deux planches fort belles.

[2] *Zeitschrift* 1875, page 176.

[3] Par exception, j'ai traité de quelques points du texte en question dans les *Proceedings* XIII, p. 568, 569, en partie à propos de la lecture erronée soutenue par ERMAN pour le groupe [hiéroglyphe].

[4] Pages 59–63.

Ayant jeté, depuis longtemps déjà[1], mon dévolu sur le document d'On, il va de soi que je me suis formé une opinion indépendante et personnelle dans la matière. Aussi le nombre des points où, dans le cas présent, je m'écarte décidément de l'acception soutenue par M. Erman est-il relativement fort considérable.

Je passerai maintenant en revue une série de passages où je diffère de mon honorable collègue allemand, en invoquant les raisons qui me font combattre la position défendue par lui.

Page I, l. 2: *χeper ḥems em* [hiéroglyphes] = »man setzte sich nieder in dem ....», comme traduit ici Erman, fait abstraction du sens du mot *t'aṭet*, sens qu'a établi fort bien BRUGSCH [*Wörterbuch* VII, p. 1331: »Treppenhalle»], grâce à un passage d'Abydos (MARIETTE I, 51 a).

Page I, l. 3: *semeru er* [hiéroglyphes], comme nous voudrions transcrire ce passage, tout en y introduisant une correction, a été rendu »die Räthe an der Stelle des ....» En traduisant »les conseillers à la place réservée», je confère au mot *uāāut* un sens qui lui est coutumier. Cf. p. ex. PIEHL, *Troisième Série* IV, 9; XX, 2. Il existe d'ailleurs un substantif [hiéroglyphes] »endroit réservé» [PIEHL, loc. cit. XV, 7; GOLÉNISCHEFF dans le Recueil XXI, p. 25].

Page I, l. 4: *seχa* [hiéroglyphes] »(Meine Majestät) gedenkt .... Treffliches. Für die Nachwelt ists» — me paraît devoir se remplacer par ceci: *Ma Majesté* — »a étudié les moyens de devenir illustre aux yeux de la postérité».

---

[1] Cf. *Petites Etudes Egyptologiques*, page 9. L'erreur de date, que j'ai commise en cet endroit, a été rectifiée lors de ma défense publique de la thèse en question.

Page I, l. 6: , ce qui a été laissé sans traduction par M. E., signifie évidemment »il connaît celui qui se fait remarquer par son zèle». Pour un passage analogue quant à l'emploi du mot *saq,* voir PIEHL, *Troisième Série* LXXV, l. 5.

Page I, l. 8: *nuk suten en χeper-f àϑi àn rā-nef tef* »Ich bin ein König von seinem Wesen, ein Herrscher, der ihm nicht....». Cette explication d'Erman ne tient point compte des paroles finales »sans avoir aucun père», paroles qui je crois pouvoir entrevoir très-nettement dans le facsimile de STERN.

Page I, l. 9: Ici, M. E. évite résolument de traduire le texte. Les phrases qui précèdent signifient fort bien, selon lui: »Ich eroberte als Säugling und war gross im Mutterleib», après quoi vient le passage cité que je traduis: »Je gouvernai étant adolescent», en modifiant le déterminatif du mot *anepu.* Cette mienne acception est contraire à la teneur de la phrase qui suit: »*il* m'éleva au (rang de) seigneur des deux moitiés». Néanmoins, je pense que le copiste ici a introduit »il» de son propre mouvement pour expliquer l'emploi du nom de dieu Anubis dans la phrase qui précède. Comme une analogie du passage étudié, tel que je l'ai lu, je citerai la formule fréquente »celui qui se manifeste magnifiquement en qualité de jeune garçon», formule qui se rencontre aux textes historiques de l'époque d'où date le document sur cuir[1].

Page I, l. 10: »Er ernannte mich zum Herrn der Menschheit, ... angesichts der Menschen». La partie ponctuée

[1] *Proceedings* XV, page 472.

de cette traduction correspond, dans l'original, à plus une petite lacune. En invoquant l'existence, à l'époque de la XVIII[e] dynastie, de la locution *qema-sata* «grandement honorer», comme dans l'exemple suivant »les esprits lumineux lui font humblement hommage»[1], je suis peut-être autorisé a insérer dans la lacune , ce qui m'amène à rendre le tout de la sorte: »Il m'a promu seigneur des êtres intelligents, et on me fit *salâm* devant les êtres *Hememu*».

Page I, l. 11: »er vollendete (?) mich zum Palastbewohner, als Knabe, ehe ..... mir her vor kam». La fin de cette citation correspond à [ ] ce qui, selon moi, signifie »avant que je fusse sorti des fesses», le terminal étant sans doute de trop — ou déterminatif de phrase(?).

Pour l'emploi du groupe *aḥti* de ce passage, je renvoie à des expressions comme: »Les esprits de l'Orient adorent Horus d'Edfou, qui se manifeste *entre les fesses de la déesse Nut»;*[2] »Sa Sainteté brille *entre ses jambes»*[3], etc. etc.

La permutation de avec , que nous fait voir ainsi *aḥti* par rapport à *àḥti*, n'offre rien d'exceptionnel,

---

[1] Piehl, *Inscriptions Hiéroglyphiques.* Prem. Série. Pl. LXXXI, l. 3.

[2] Dümichen, *Edfou* XXVI.

[3] Piehl, *loc. cit.* Seconde Série. Pl. CII., l. 9.

témoin [hieroglyphs] à côté de [hieroglyphs], [hieroglyphs] auprès de [hieroglyphs], [hieroglyphs] auprès de [hieroglyphs] etc.

Page I, l. 13: [hieroglyphs], expression laissée sans traduction par M. Erman, signifie à mon avis: »(moi) bienveillant et plein de succès dans mes entreprises, apaisant Dieu par ses (: *mes*) présents». Tous les mots de ce passage sont connus; le plus difficile [hieroglyphs] a été expliqué par le célèbre GOODWIN[1], dont, dans le dernier temps, telle personne (en vain! — car il est heureusement impossible de tuer la vérité) essaye d'effacer les mérites incontestables de la philologie égyptienne.

Page I, l. 14: [hieroglyphs], qui est la qualification d'une forme spéciale d'Horus, a visiblement été méconnu par notre traducteur berlinois, quand il rend ce passage ainsi: »Horus, dass ich sein» ....

Page I, l. 16: *χus-à-ḥet-à* [hieroglyphs] ne signifie guère »ich baue meine Halle in der Nachbarschaft(?)», mais plutôt: »je construis mon palais *pour l'éternité*». L'influence coutumière de l'étymologie populaire s'est manifestée nettement ici, quand le scribe a remplacé *em sa ḥeḥ* »pour l'éternité» par *em saḥeḥ,* rappelant de loin le verbe *saḥ* »approcher, participer de».

Page I, l. 17: *ren-à pu* [hieroglyphs] *mennu-à pu mer* a été rendu par Erman ainsi: »mein Name ist die *Spitzsäule* und mein Denkmal ist der See», traduction qui sonne fort bien; mais d'où vient ici le mot »Spitzsäule» ou quels sont les textes qui prouvent ce sens pour le groupe [hieroglyphs]?

[1] *Zeitschrift* 1876, page 101. Voir ausi BRUGSCH, *Wörterbuch* VI, p. 558.

Page I, l. 17, 18: ne peut, sous aucune condition, se traduire »und kein könig *stirbt*, der wegen seiner Dinge genannt wird». Je le rends plutôt »on ne compte point (le nombre des fois) qu'un roi est acclamé pour ses bienfaits».

Page I, l. 19: ne peut guère signifier: »der nicht vergeht *wegen des ewig dauernden*», comme le veut Erman. L'analogie que la locution finale offre avec me porte à traduire par contre ce passage ainsi: »qui ne se détruit jamais».

Page II, l. 2, le mot qui termine cette ligne et dont la fin est dissimulée par la lacune introduisant la ligne 3, est ou ou , tous les deux signifiant »adorer, prosterner». Cela nous permet de remplir la lacune qu'offre en cet endroit la traduction Erman.

Page II, l. 4: *àr en mennu-k em àn.* »Du bist gross, damit(?) du dein Denkmal machst in Heliopolis» me paraît inexact comme traduction de ce passage, que je préférerais rendre de la sorte »Un monument grandiose étant fait pour (perpétuer) ton souvenir dans An».

Page II, 8: a été laissé sans traduction chez Erman. Néanmoins, nous avons prouvé [*Proceedings* XIII, p. 569] que ce passage signifie irrévocablement »Supérieur aux mystères des deux diadèmes», traduction qui doit remplacer la lacune malavisée que présente ici la traduction Erman. A cette occasion, je rappelle que Erman et ses élèves avaient cru trouver ici un mot[1]

---

[1] ERMAN, *Aegyptische Grammatik*, p. 178, numéro 33, la même erreur se voit répéter.

»Vereiniger beider Aegypten« qu'ils ont répété à l'infini, tout comme ils ont fait pour le célèbre »Pseudo-participe«[1]. Dans l'un et l'autre cas ils ont eu tort. Le savent-ils ou l'ignorent-ils peut-être?

Page II, l. 10: *χeper-s en šu em* ; »dass es entstehe ohne Mattigkeit« est comme sens une dénaturation hardie d'une phrase bien simple qui signifie »qui se fait sans *retard« — ohne Zögern.* Et une personne qui ignore à tel point le sens du mot éminemment fréquent *bak̩* ose se charger de publier un dictionnaire égyptien déstiné à remplacer(!) le chef-d'oeuvre de notre maître HEINRICH BRUGSCH!

En tenant compte de LEPSIUS, *Denkm.* III, 10 »vigilant sans relâcher«, notre passage, qui contient, à une petite modification près, la même formule, s'explique facilement, bien que nullement dans le sens admis par Erman.

Page II, l. 16 et suiv.: *àn h̩on-f šas suten ān*[2] *en-χeft-h̩er* correspond en allemand à »Da liess seine Majestät eilen den Schreiber des Königs *zu(?) den Leuten, die zusammeu vereinigt standen, Süden und Norden«*, selon Erman, mais je crois qu'il faut plutôt traduire ainsi: »Sa Majesté expédia le scribe public, celui qui réunit en une seule place le Midi et le Nord«. Après,

[1] Cf. *Sphinx* V, pages 27—32.

[2] Pour cette transcription, cf. *Proceedings* XIII, p. 570. Si M. Erman avait daigné consulter cet article, il aurait pu éviter de commettre l'erreur grave qui défigure cette partie de sa traduction. Mais l'infaillibilité proverbiale de notre collègue berlinois prétend se passer de toute aide d'autres savants. Ceux-ci ne faisant sans doute pas leur besogne uniquement *pour écrire*, sont assurément dans leur droit quand ils s'attaquent à un collègue qui les traite d'une manière hautaine sans qu'il ait donné de preuves concluantes de sa supériorité. *Sat sapienti!*

vient le nom du scribe que Stern avait lu — non sans raison — *Ami-bah-ken*. M. Erman a préféré traiter ce nom propre comme incompréhensible ou illisible. C'est là son affaire, et je ne l'en blâme point.

Voilà brièvement examinés quelques-uns des points de la traduction dernièrement publiée pour le fameux document sur cuir de Berlin, points où je ne saurais tomber d'accord avec l'auteur de cette traduction. Si d'autres savants se voyaient conduits par mon exemple à entreprendre pour leur part un examen analogue du monument en question, j'aurais de quoi estimer que ma peine, dans ce cas, n'a pas été infructueuse.

Osiris à Byblos.

Par **Eugène Lefébure.**

I.

Byblos.

Tout égyptien prenait à sa mort le nom et le rôle du dieu des morts, assimilation qui permet quelquefois de comprendre certains détails de culte, indiqués à demi-mot dans les textes. Parmi ces détails, il s'en trouve un qui mérite une attention particulière au chapitre 172 du Todtenbuch.

Publié et traduit en 1873 dans la Zeitschrift[1] par M. Naville, le chapitre 172 figure seulement au papyrus d'un scribe de Memphis, Nebseni, de la dix-huitième dynastie. Il consiste en une série de formules relatives à la résurrection de la momie, (sujet traité sous une autre forme et avec le titre de *Pa testu* au papyrus n° 3248 du Louvre[2]). C'est une sorte de mélopée qui doit avoir eu sa célébrité, car Isis et Nephtys, les grandes pleureuses d'Osiris, en récitent le commencement à Dendérah[3]. Au Todtenbuch, on engage d'abord la momie à se relever, en lui suggérant que c'est chose faite et que ses ennemis sont vaincus: elle est protégée

---

[1] P. 25—34 et 81—96; cf. Todtenbuch, édition Naville, t. I, pl. 193 et 194.

[2] Devéria, Catalogue des manuscrits égyptiens du Louvre, p. 108.

[3] Dendérah, IV, pl. 48, b.

contre »les morts, qui sont les poissons du fleuve» (l. 1—11); vient ensuite l'éloge de la momie dont les membres sont comparés à des substances précieuses (l. 11—30); puis on décrit les actes de la momie ressuscitée et assimilée aux dieux: elle mange et marche à son gré (l. 30—46).

La première partie du texte contient au commencement d'un alinéa (l. 6), l'allusion qu'il s'agirait d'éclaircir: [hiéroglyphes], et »ta face est plus brillante que le palais de la lune, le dessus de ta tête est du lapis, tes cheveux sont plus noirs que les portes de l'enfer», etc.

La couleur bleue attribuée à une partie des cheveux de la momie les assimile à ceux du dieu de l'espace humide, le Nun, comme on le voit au chapitre 42 du Todtenbuch, l. 4, et il n'y a rien là d'obscur, mais quel est le sens de la phrase citée en hiéroglyphes? M. Naville la rendait par: »ta tête, ô mon seigneur, est.... qu'a tissé une femme d'Asie», et pensait que [hiéroglyphes] est le mot »*sheta* signifiant un sarcophage, une boîte, une caisse»; dans ce cas, si le texte était corrompu, »cela pourrait s'appliquer non à la tête elle-même, mais à une enveloppe dont elle serait entourée». Il faudrait alors que [hiéroglyphes] fût un lapsus pour [hiéroglyphes], qui se trouve dans un texte où la tête est »la maîtresse de la vue», [hiéroglyphes][1]. M. Naville ajoute que *khet*, »naviguer», lui semble fautif pour *sekhet*, »tisser». On aurait de la sorte quelque chose comme: »ta tête est la maîtresse de l'enveloppe qu'a tressée le tissage d'une femme d'Asie». Cette traduction est incom-

[1] Todtenbuch, édition Naville, II, pl. 426, chapitre 151; cf. Schiaparelli, Il Libro dei Funerali, p. 36.

plète encore ([1] signifie »cheveux tressés», et il n'y a pas de raison pour supposer *khet* fautif), mais elle met cependant sur la voie d'une idée assez naturelle.

On sait qu'à une certaine époque une tête d'Osiris était censée venir tous les ans à Byblos, en Asie, dans une corbeille, et le chapitre 172 rappellerait ce rite, qui aurait existé par conséquent à la bonne époque: jusqu'à présent, il n'était connu que par des documents postérieurs à notre ère.

Ces documents, F. Lenormant les a résumés de la manière suivante: »dans les fêtes annuelles d'Adonis à Byblos, les femmes allaient recueillir la tête de l'amant de Baaleth apportée par les eaux de la mer dans un vase d'argile ou une corbeille de papyrus (Lucian., De Dea Syr., 7. — Procop. Gaz. ad Esai., XVIII, p. 258, éd. de Paris. — S. Cyrill. Alex. ad Esai., t. II, p. 275, éd. Auberti)». — Les petites barques égyptiennes étaient souvent de papyrus ou d'argile [2], comme des vases ou des corbeilles, et la qui tenait la mer, , était proprement une corbeille, *ṭenà, ṭenà-t* [3]: au décret de Canope, l. 2, la est une corbeille sacrée. — »Cette corbeille mystérieuse», continue Lenormant, »est représentée sur quelques scarabées de travail phénicien. C'est d'Egypte qu'elle était censée venir, et les Pères orientaux des premiers siècles, comme Procope, évêque de Gaza, voyaient une allusion à ce rite dans le verset où Isaïe (XVIII, 2), parle des messages que l'Egypte envoie par mer en Phénicie dans des corbeilles de papyrus [4].»

---

[1] Naville, La Litanie du Soleil, pl. 5, 27 et 37, l. 53, et p. 60.

[2] Plutarque, Isis et Osiris, 18, Lucain, IV, vers 136, Juvénal, XV, vers 127 et 128; etc.

[3] Todtenbuch, chapitre 172, l. 46.

[4] Les Premières Civilisations, t. I, 1874, Le Conte des deux frères, p. 391 et 392.

Le texte de Lucien relatif au »grand temple de la Vénus byblienne, dans lequel on célèbre des orgies en l'honneur d'Adonis», donne les renseignements que voici: »Quelques habitants de Byblos prétendent que l'Osiris égyptien est enseveli chez eux, et que le deuil et les orgies ne se célèbrent point en l'honneur d'Adonis, mais que tout cela s'accomplit en mémoire d'Osiris. Je vais dire comment ils semblent avoir raison. Tous les ans, il vient d'Egypte à Byblos une tête qui nage sur les flots pendant sept jours: les vents la poussent par une puissance mystérieuse; elle n'est jamais emportée d'un autre côté, et elle ne manque jamais d'arriver à Byblos. C'est une vraie merveille, qui arrive chaque année, et dont je fus témoin lors de mon séjour à Byblos, où je vis cette tête faite de papyrus[1].»

Lenormant cherche à dater le syncrétisme, indiqué par là, des cultes d'Osiris et d'Adonis à Byblos: »on ne trouve pas avant la XVIIIe dynastie d'allusion aux circonstances qui ont fourni le point de contact entre Osiris et Adonis. Ce serait vers l'époque de la XVIIIe dynastie, quand les rapports devinrent suivis entre l'Asie sémitique et l'Egypte, que se fit cette greffe sur les vieilles traditions égyptiennes[2]».

Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les rapports religieux entre l'Egypte et Byblos fussent plus anciens. Une stèle d'Abydos, classée parmi celles de la treizième ou de la quatorzième dynastie, provient d'un majordome dont le père était préposé au tissage à Dendérah, et dont la mère se nommait [3], »la Dame de Kepni», de Gabaon, la Djébaïl moderne, la Gebal biblique[4], la Byblos grecque. D'après des textes postérieurs, dont l'un est de la dix-neu-

[1] Sur la Déesse syrienne, 9, traduction Talbot.

[2] Les Premières Civilisations, t. I, p. 394; cf. MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, t. I, p. 175, note 5.

[3] MARIETTE, Abydos, t. III, p. 365.

[4] Josué, 13, 5, I Rois, 5, 18, Psaumes, 83, 7, et Ezéchiel 27, 9.

vième dynastie[1], le titre de »Dame de Byblos» appartenait à la déesse de Dendérah, Hathor[2], qu'il est facile de reconnaître dans le nom de femme mentionné sur la stèle d'Abydos. Hathor était déjà Dame de Dendérah sous l'ancien Empire[3], et, sous le moyen Empire, on l'adorait en Asie, dans la péninsule sinaïtique[4].

La déesse de Byblos, Baalthis ou Belthis, était donc identifiée avec Hathor, sorte d'Astarté égyptienne: elle le fut aussi, peut-être plus tard, avec Isis, variante d'Hathor, sous le nom hiéroglyphique de Bar-Isis[5]. Les trois déesses pouvaient être représentées avec des cornes de vache[6]. Ces assimilations n'ont rien qui doive surprendre, car le renom de Byblos, comme centre religieux, a été très répandu[7]. Donnée par Kronos à Baalthis, d'après Sanchoniaton, cette ville fut aussi le séjour du père d'Adonis, Cinyras, connu d'Homère comme roi de Chypre, et de Pindare comme prêtre et confident de l'Aphrodite cypriote[8].

Les Egyptiens, de leur côté, possédèrent Byblos, lorsqu'ils firent la conquête de la Syrie après l'expulsion des Pasteurs: les tablettes cunéiformes de la dix-huitième dynastie mentionnent alors Gubla et sa déesse. D'après l'opinion la plus répandue, Gubla est Byblos, bien que M. Flinders Petrie[9] croie Byblos plus rapprochée de l'Egypte. S'il en était ainsi, c'est qu'il a existé pour Byblos comme pour Tyr, Sidon, Héliopolis, Hermopolis, etc., une vieille et une nou-

---

[1] Maspero, Recueil de Travaux, II, p. 120.
[2] Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 972.
[3] Mariette, Mastabas, p. 424.
[4] Denkmaeler, II, pl. 137.
[5] Calendrier Sallier, 10 Paophi et 20 Athyr.
[6] Fragmenta historicorum græcorum, édition Didot, t. III, p. 569.
[7] Cf. Eschyle, Promèthée, et Nonnus, Dionysiaques, XXXI, 126.
[8] Apollodore, III, 14, 3, Lucien, Déesse syrienne, Strabon, XVII, 2, 18, Iliade, XI, 21, et Pindare, Deuxième Pythique, 26.
[9] A History of Egypt, 1899, t. II, p. 290 et 291; cf. id., p. 263 et 289.

velle ville ayant le même nom et pratiquant le même culte [1]; il y a au Nord de Djébaïl une Djébelé, voisine de l'ancienne Laodicée, Latakieh.

Au temps de Ramsès II, un égyptien écrivait au sujet de Byblos: »L'autre ville mystérieuse» — il vient de mentionner Qodesh — »dont le nom est Kapouna (Gabal), comment est-elle? De leur déesse (nous parlerons) une autre fois. N'y as-tu pas pénétré? Viens donc à Béryte, à Sidon, à Sarepta», etc. [2]. Sous la vingt et unième dynastie, ces parages étaient devenus moins accessibles. Un envoyé du prêtre-roi Herhor fut très mal accueilli par les gens de Kapuna, qui voulaient le tuer, ce qui n'implique pas cependant que les relations entre les deux pays eussent cessé: l'envoyé avait apporté des présents du pharaon pour le roi de Kapuna, Zakar-Baal [3]. Aux basses époques, Byblos fournissait de la résine pour les embaumements égyptiens [4].

Au deuxième siècle de notre ère, Philon, le traducteur de Sanchoniaton, y naquit, et on y adorait encore une déesse moitié femme et moitié poisson que Pausanias appelle Doto [5], probablement Dercéto, la Vénus marine des Syriens [6].

On a retrouvé à Djébaïl des traces assez nombreuses de l'occupation pharaonique: il devait y avoir là un ou plusieurs sanctuaires égyptiens, celui d'Isis, par exemple, que mentionne Plutarque [7]. Inversement, le culte phénicien avait pénétré aussi en Egypte, puisqu'il existait dans le quartier

---

[1] Pline, IV, 17, 4, et Strabon, XVI, 2, 19.

[2] CHABAS, Le Voyage d'un Egyptien, p. 312 et 313; cf. id., p. 156 —161.

[3] GOLÉNISCHEFF, Recueil de Travaux, XXI, p. 74—102, Un papyrus hiératique, et Erman, Zeitschrift, 1900, Eine Reise nach Phönizien im 11. Jahrhundert, p. 1—18.

[4] MASPERO, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 21 et 54.

[5] Cf. Iliade, XVIII, vers 43, et Hésiode, Théogonie.

[6] Pausanias II, 1.

[7] D'Isis et d'Osiris, 16; cf. DE ROUGÉ, Revue archéologique, 1863, t. I, p. 197.

tyrien, à Memphis, un temple de l'Aphrodite étrangère, Astarté, c'est-à-dire Baalthis [1]; Astarté était adorée à Ramessopolis sous Ramsès II, d'après les papyrus Anastasi II et IV, elle avait des prêtres sous les Saïtes [2], et elle figurait, sous les Ptolémées, parmi les divinités d'Edfou [3].

Au reste, l'Ishtar ou Astarté babylonienne paraît avoir été connue en Egypte dès la plus haute antiquité: M. Naville croit la retrouver alors dans une de ces statuettes féminines dont le type, d'origine chaldéenne, a été jadis si répandu en Phénicie, à Chypre, et dans la mer Egée [4]. M. de Rougé faisait une seule et même déesse d'Hathor et d'Ishtar.

II.

La tête.

Si Hathor-Isis était assimilée à la dame de Byblos dès les temps anciens, le chapitre 172 indiquerait d'autre part qu'Osiris était identifié de même avec Adonis, le Tammuz babylonien, à Byblos, dès la dix-huitième dynastie au moins. Que ce syncrétisme, sans parler des jardins d'Osiris peut-être postérieurs, ait eu pour symbole la tête d'Osiris dans une corbeille, c'est ce que justifient certaines croyances et certaines coutumes égyptiennes.

Osiris avait eu, comme Isis [5], la tête séparée du corps [6], et il y est fait souvent allusion aux textes des pyramides: »O Osiris Teta, Keb te donne ta tête»; Pepi, Nut »te donne

---

[1] Hérodote, II, 112; cf. Plutarque, Isis et Osiris, 16.

[2] Newberry, Proceedings, Mai 1901, p. 219 et 220.

[3] Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 13.

[4] Recueil de Travaux, XXI, p. 213 et 214.

[5] Calendrier Sallier, 26 Thoth, et Plutarque, Isis et Osiris, 20.

[6] Todtenbuch, ch. 43; cf. Wiedemann dans de Morgan, Recherches sur les origines de l'Egypte, t. II, p. 207 et 208, et dans Recueil de Travaux, XX, p. 141.

ta tête»; »O Osiris Unas, reçois ta tête[1]», etc. On voit, à la sixième heure de l'Amtuat, une tête appelée *Osiris* et posée devant un tas de sable sur lequel s'allonge un crocodile, avec l'inscription: »Osiris est l'œil sacré du Soleil». — L'expression d'œil du Soleil varie avec celle de tête du Soleil, quand il s'agit de l'astre avalé par le crocodile des ténèbres[2].

Il y a des représentations de la tête osirienne surmontant un vase: elles ne sont pas rares sur les monnaies alexandrines, dit M. Flinders Petrie, qui a publié un vase de l'époque des Ramessides fermé par une tête et appelé Osiris[3]. Au chapitre 17 du Livre des Morts, qui nomme et représente le coffre funéraire d'Osiris, ce coffre est surmonté d'une tête dans la vignette[4], et le papyrus d'Ani[5] l'appelle »le coffre d'Abydos», .

C'est que le chef d'Osiris était particulièrement en honneur à Abydos. Un texte du temple d'Edfou, assimilant le dieu local aux différentes divinités de l'Egypte, lui dit au sujet du nome thinite: »tu reçois ta tête dans Nu-t Kheper-t»[6] (Abydos). On conservait là cette tête dans une corbeille, ou jarre, placée sur un support et coiffée de deux plumes, ainsi que d'un uræus ou de deux uræus, et souvent d'un bandeau: le tout constituait l'hiéroglyphe du nome, , et parfois de la ville, , ,

[1] Teta, 280, Pepi I, 105, Unas, 110; cf. Unas, 423, Teta, 158, 159, 278, 287, 379, Pepi I, 116; etc.

[2] Sphinx, IV, p. 6 et 7; cf. deuxième heure de l'Amtuat.

[3] Kahun, Gurob and Hawara, pl. XXIV, 7, et p. 36.

[4] L. 81 et pl. 9; cf. édition Naville, t. I, pl. 27 et 29.

[5] Pl. 8, et Wallis Budge, Egyptian Magic, p. 90.

[6] J. de Rougé, Edfou, pl. 93.

[1], etc. Il y a des spécimens de cet emblème, pour le nouvel Empire au Todtenbuch thébain[2], et pour le moyen Empire dans les Inscriptions publiées par M. J. de Rougé[3]. L'ancien Empire paraît avoir préféré les deux plumes, avec ou sans cornes, sur la cruche, et sans uræus[4].

La coiffure manquerait, non la cruche, lorsque l'hiéroglyphe d'Abydos est représenté par le signe , , [5], s'il fallait voir là un »autel chargé d'un vase», comme l'a pensé de Rougé[6]: toutefois [7] pourrait n'être qu'une variante graphique de [8], comme , autre syllabique qui sert aussi à écrire le nom d'Abydos.

La cruche ou ciste coiffée ou couronnée, c'est le contenant pris pour le contenu (comme la corbeille du chapitre 172), car la coiffure concerne en réalité la tête, *testa*, cachée dans le reliquaire. »Lève-toi, dit à Osiris le texte de la barque abydénienne, dieu au diadème à hautes plumes, souverain des deux uræus», [9]. Les plumes et les uræus, c'est la coiffure de la ciste. On lit à Dendérah au sujet de cet hiéroglyphe: »le saint emblème d'Abydos préserve la tête divine dans Abydos»,

[1] Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 4, l. 5, et pl. 11, l. 6, J. de Rougé, Edfou, pl. 20, 51 et 93, Dendérah, IV, pl. 35, 36, 48; etc.

[2] T. I, ch. 138, pl. 152; cf. Mariette, Abydos, III, pl. 410.

[3] Pl. 11 et 161, cf. id., pl. 8, et Mariette, Monuments divers, pl. 49.

[4] Mastabas, p. 141 et 148, J. de Rougé, Inscriptions, pl. 153, Recueil, XX, p. 170—3, Merenra, 104, Pepi II, 15; etc.

[5] Maspero, Trois années de fouilles, p. 198 et pl. 7, et Pepi I, 70.

[6] Chrestomathie, I, p. 67.

[7] Cf. Gayet, Stèles de la XIIe dynastie, pl. 2, 4, 6, 13, etc.

[8] Maspero, Trois années de fouilles, pl. 2, 3 et 4, Todtenbuch, édition Naville, t. II, chapitre 146, pl. 371, Mastabas, p. 130; etc.

[9] Dendérah, IV, pl. 68.

[hiéroglyphes][1]. Sur un monument de la nécropole abydénienne (dix-huitième dynastie), l'adoration de l'emblème est appelée »l'adoration d'Osiris», [hiéroglyphes][2].

Dans certains cas, il n'est fait mention que de la tête. Le texte relatif à Osiris et à la barque d'Abydos, a simplement, pour le nom de la ville, la tête sur le support, sans la ciste: »relève-toi en maître du sanctuaire d'Arek-heh-t, pour jamais, vent délicieux (par allusion à l'un des noms d'Abydos), et en maître d'Abydos», [hiéroglyphes][3]. Osiris passait pour le *Ka* ou »génie» des rois, [hiéroglyphes][4], et le *Ka* des rois était une tête sur un bâton, ce qui n'est pas sans analogie avec les enseignes des dieux, [hiéroglyphes], les [hiéroglyphes] d'Horus et d'Hathor[5], etc. Dans la procession des nomes figurée à Dendérah, l'emblème du nome d'Abydos est la tête sur un support [hiéroglyphe][6].

A Edfou, par contre, un scribe s'est amusé en écrivant le nom d'Abydos, à dessiner la tête de face, dans la cruche[7]: le symbole, cette fois, est représenté au grand complet.

Il est à peu près inutile d'ajouter que des reliques semblables ont été conservées de la même manière dans le monde entier, depuis Taïti où les crânes des chefs étaient mis dans des corbeilles, jusqu'au mont Athos où ceux des prieurs sont enfermés dans des coffrets. Des têtes de saints

---

[1] Dendérab, IV, pl. 69.
[2] Abydos, III, p. 410; cf. id., p. 418.
[3] Dendérah, IV, pl. 68.
[4] Papyrus n° 3248 du Louvre, l. 59 du Pa testu.
[5] DE ROCHEMONTEIX, Edfou, t. I, p. 549 et 570, t. II, p. 25, Dendérah, I, pl. 28, III, pl. 63, b et c; etc.
[6] Dendérah, IV, pl. 33 et 34.
[7] NAVILLE, Textes du mythe d'Horus, pl. 22, l. 8.

ou de martyrs, déposées souvent dans des reliquaires spéciaux, sont ou ont été l'objet d'une vénération particulière en Europe, par exemple en France au Mans, à Chartres, à Lyon, à Nantes, à Tarascon, à Langres, à Sens, à Paris, à Toulouse, à Limoges, à Marseille, etc.

C'est peut-être en souvenir du démembrement d'Osiris et de la cruche contenant sa tête, que les paysans égyptiens avaient adopté les différentes superstitions qui sont décrites ainsi par Lucien[1]: »Dans les villages, les uns regardent l'épaule droite comme un dieu, tandis que leurs voisins d'en face adorent l'épaule gauche. Ceux-ci révèrent la moitié de la *tête*, ceux-là un *pot* de terre» — culte pratiqué à Madagascar — »ou un plat». L'idée de la cruche, corbeille ou cassette à reliques est dans tous les cas fort ancienne en Egypte, et il est vraisemblable que cette idée, particulièrement abydénienne, a influé sur le rite égypto-phénicien de Byblos.

——x——

[1] Zeus tragique, 42.

W. MAX MÜLLER, Die Liebespoesie der alten Ägypter. Mit 18 Tafeln in Autographie und 3 Tafeln in Lichtdruck. Leipzig. Hinrichs 1899. Prix: *22 Marcs*.

L'ouvrage de M. Müller se divise en deux parties distinctes: les *planches* reproduisant les textes étudiés et le *commentaire* explicatif. L'un et l'autre sont fort bien à leur place, quoique assez divers par rapport à leur importance relative. Hâtons-nous de le dire de suite: les planches sont la partie la plus définitive de l'ouvrage, le reste ne pouvant guère aspirer qu'à un succès éphémère.

Parmi les planches, celles reproduisant le *recto* du Papyrus Harris N° 500 forment, à part, un tout quasi unique pour le soin et pour la peine que l'auteur semble avoir mis à les représenter. C'est un travail fort méritoire que nous avons à signaler ici au lecteur, et la justice nous impose le devoir agréable de reconnaître qu'il y ait fort peu de publications en égyptologie dont l'exécution vaille, pour la peine, celle de la présente. Les autres planches insérées dans l'ouvrage examiné représentent le »chant du Harpiste», d'après le tombeau de Neferhotep, dont la copie de Dümichen a été revisée par l'auteur, l'ostracon N° 584 du Musée de Ghizeh (inexactement étiqueté, sur la planche 17, »Louvre C 100 nach Pierret-Maspero») dont nous devons le premier traitement à M. Spiegelberg (*Aegyptiaca*, p. 117 et suiv.), la stèle *C 100* du Louvre et, finalement, un extrait de la stèle *C 66 b* provenant de la même collection d'antiquités.

Ces divers documents sont reproduits avec un soin minutieux qui ne s'est démenti nulle part, à une petite exception près: je veux dire quant à la stèle *C 66 b* du Louvre, pour laquelle la copie insérée dans nos *Petites Etudes Egyptologiques* aurait pu fournir des corrections nécessaires. Mais peut-être M.M. a-t-il cru devoir déférer aux consignes qu'a visiblement distribuées aux siens le chef de l'école de Berlin, par rapport à la dite dissertation de doctorat suédoise: le fait est que malgré l'emploi qu'a fait l'auteur de la *Ägyptische Grammatik* (1894) de »Petites Etudes Egyptologiques» (cfr ce dernier ouvrage p. ex. p. 16: la désinence de pluriel des noms d'agent en-*ti*; p. 41, 42: = ERMAN, *l. l.* p. 56: »Der im Horizont wohnende

Horus»), il ne les mentionne pas du tout dans la liste des »Hilfsbücher» énumérés à la fin de sa grammaire, où apparaissent néanmoins les dissertations de doctorat, beaucoup plus récentes, de MM. Sethe et Steindorff, ainsi que la »Pluralbildung» de M. Erman.

Pour la stèle *C 100* du Louvre, l'auteur aurait dû sans doute consulter Brugsch, *Thesaurus* (p. 1460), qui en donne une copie supérieure à celle que le présent ouvrage fournit.

En général, on peut donc dire que l'ensemble des textes reproduits se présente sous une forme très-satisfaisante. Il faut seulement regretter que l'auteur n'ait pu mettre la main sur une copie du texte de Turin digne de figurer dans son travail à côté du texte du papyrus Harris N° 500.

Cela dit, il est loisible d'examiner la manière dont l'auteur s'est acquitté de sa tâche de traducteur et commentateur des textes tout à l'heure énumérés.

En commençant cet examen par le papyrus Harris N° 500, nous trouvons bientôt que, tout en suivant en général de très près son devancier Maspero, l'auteur s'écarte plus d'une fois de l'acception de cet habile interprète. Cela se voit tantôt pour la transcription tantôt pour la traduction. D'ailleurs, il est évident qu'un document aussi délabré et aussi obsur que le Papyrus Harris N° 500 doive souvent mettre en désaccord des interprètes qui séparément tentent d'en démêler la teneur. Donc, en admettant que telle fois M. Müller corrige la traduction Maspero, il me paraît néanmoins certain que celle-ci bien souvent garde le dessus, malgré l'essai fait par notre auteur de la supplanter. Quelquefois, les deux traducteurs se trompent d'accord, p. ex. comme dans cette phrase-ci (*London* IV, 5): *ṭu-t seṭem-k χru*, ce qui signifie selon Maspero: »Je te ferai entendre les cris plaintifs *de mon bel oiseau parfumé*» et selon M. Müller: »Ich lasse dich hören den gellenden Schrei *meines schönen Myrtengesalbten*»; mais où il faut appliquer la règle *dite de l'anticipation*, établie par nous, *Zeitschrift* 1886, page 18[1]. En tenant compte de cette dernière découverte, le passage cité signifie plutôt: »Je te fais entendre des cris aigus, oh mon (ami), oint de baume!»

De même, (*London* I, 2) *àr uχaχ-kuà er qemqem* n'est point à traduire avec Maspero »si tu cherches à caresser la face intérieure de mes cuisses». ni avec M. Müller: »wenn du suchst zu betasten meine Hüfte» — mais plutôt »si tu cher-

[1] Cfr aussi *Proceedings* XIII, page 365.

ches à m'embrasser»[1], le groupe *mesṭet* signifiant »narine», non pas »cuisse».

Un bon exemple d'une erreur commise par M. Müller là où Maspero semble avoir trouvé la bonne explication, c'est (*London* IV, 10) , ce qui, d'accord avec l'éminent savant français, se rend: (l'oie) »elle a salué les greniers de son cri», mais ce qui ne peut nullement se traduire, comme le veut M. Müller: (die Wildgans) »sie sinkt herab (auf) das Netz», le groupe *tauḥ* signifiant »crier de joie, se réjouir»[2].

Le nombre des cas où la traduction de M. Müller, sans être absolument fautive, prête à des doutes est considérable; mais il faut se rappeler à cette occasion que notre texte est particulièrement difficile et assurément en partie incorrect. Une phrase comme celle-ci (*London* I, 1): a été rendue par l'auteur »du machst mein Herz gehoben», explication qui m'est incompréhensible. Ne faut-il pas plutôt traduire ici »Où mets-tu ton coeur»? — *London* I, 9: a été rendu »das Kommen», sens qui n'est jamais celui du mot *uau*, qui plutôt signifie »s'éloigner» *weggehen*. — Le nom du canal d'Héliopolis l'auteur le transcrit (pour le passage *London III, 2*) *mertiw*, bien qu'il soit connu[3] que le signe initial de ce groupe ne se lit point *mer* au début des mots.

La chanson du roi Antuf, qui occupe *London* VI, 2—VII-2, avait été traduite magistralement par Maspero, et la seule modification notable — »Moral» = — introduite ici par M. Müller est trop hazardée pour être admise sans réserve. D'ailleurs, il est étrange de constater combien peu M. Müller a réussi à améliorer dans ce cas l'œuvre de son devancier.

Dans la série des versions du »Maneroslied», l'auteur traduit, en dehors de la chanson du roi Antuf, la version du tombeau de *Noferhotep*. Ici, je voudrais relever un petit point où il faudrait modifier l'acception de l'auteur. C'est à la ligne 2, où l'expression *ter rek neter* a été interprétée »es enstehen Körper, dahinschwindend (zugleich) seit

[1] *Sphinx* IV, pages 11, 12.
[2] *Sphinx* III, page 238.
[3] *Proceedings* XIV, pages 45, 46.

der Gotteszeit». Mais dans cet exemple, *χeper*, construit avec *ḥer*, joue le rôle d'auxiliaire. Il faut donc rendre ici: »les corps s'en vont depuis le temps de Dieu». De même, la ligne 25: *entek* *bet-f* *ḳer* signifie, non pas »Du bist ein Zeuge» etc., mais plutôt »tu es une (personne) équitable» etc. — cela d'accord avec une infinité d'inscriptions tombales.

Comme une annexe au »Maneroslied» l'auteur nous a donné une traduction partielle de la stèle ptolémaïque qu'avait aussi traduite Maspero (*Et. Eg.* I, p. 187 et suiv.). Parmi les points où nous différons de l'avis du savant français (qui en général ici a été servilement copié par M. Müller), nous relevons le groupe qui n'a rien à faire avec »la gazelle couchée », comme Maspero le pense, mais qui sans doute se transcrit *āret* et se traduit »eau montante», »eau de l'inondation»; plus loin, la phrase *mer-f neb*, traduite »il n'épargne pas qui l'aime» par Maspero, est plutôt à rendre »son doigt ne s'écarte (*χesef!*) point de ceux qu'il convoite». M. Müller (p. 36, n. 4) a voulu lire , mais l'original porte ici , suivant mon expérience personelle. — Ligne 18 du texte, il y a, d'après ma copie, »ma Sainteté (?) n'est point séparée de l'eau»; en tout cas, il est impossible de traduire ici »nicht trenne ich mich von dem Kruge, von dem Wasser», comme M. Müller rend cette phrase. — La caractéristique de l'impératif, qui se rencontre l. 18, 19 de notre texte, semble embarasser M. Müller (p. 26, n. 2: *Rmy* scheint kopt. (*h*)*amoi* ausdrücken zu wollen, vermutlich nicht ganz richtig. Der Imperativ »gieb mir» ist aber nicht unmöglich). Le décret de Canope, découvert en 1866, nous montre déjà le groupe dans le rôle de caractéristique de l'impératif.

Le texte de Turin, qui avait fourni matière à une étude peu réussie due à Chabas, et dont Maspero plus tard a saisi toute l'importance, à la même fois qu'il a découvert comment il faut renverser l'ordre des fragments dont consiste le papyrus pour obtenir un sens admissible — ce texte a été également traduit (p. 38 et suiv.) par M. Müller, qui quelquefois suit de trop près l'acception de son devancier Maspero, comme p. ex. pour le passage que voici: *tu-à men-k*

[hieroglyphs], où Maspero rend: »Je demeure en tout temps, — et quand la soeur s'y ébattait avec son frère», et M. Müller de son côté: »Ich bleibe zu jeder Zeit. Was thut die Schwester mit ihrem Bruder»; tandis qu'il faut rendre le tout comme un seul enchaînement de phrases: »Je demeure en tout temps que la soeur passe avec son frère» ...

Pour les points de la stèle *C 100* du Louvre où la traduction de M. Müller s'écarte de celle de Maspero je ne me sens point convaincu que celui-ci ait tort, l'explication de M. Müller me paraissant dans tel endroit bien hypothétique.

Le commentaire dont l'auteur accompagne ses traductions est en général très-utile, bien qu'un peu lourd de facture. Le chapitre intitulé »Zur Form der Liebeslieder» contient des observations de grand intérêt pour la phonétique égyptienne. Encore, l'introduction de l'ouvrage est-elle de très-grande valeur, comme elle résume avec beaucoup de soin les résultats obtenus à la faveur des recherches des égyptologues concernant la condition de la femme et les usages matrimoniaux en Egypte ancienne.

Nous regrettons que l'espace de Sphinx ne nous permette point aujourd'hui de pousser plus loin notre examen. En terminant, nous tenons à constater que »Die Liebespoesie der alten Aegypter» mérite de figurer dans toutes les bibliothèques qui tiennent en honneur les études orientales. Les soins qui ont été dépensés sur l'exécution des planches, notamment sur celles relatives au Papyrus Harris N° 500, en rendent l'acquisition absolument indispensable à chaque égyptologue de profession.

K. P.

Les Publications coloriées.

F. Ll. Griffith, *Beni Hasan*, part IV: *Zoological and other details, with twenty-one coloured plates, and six in outline.* London, Egypt Exploration Fund, 1900.

M. F. Ll. Griffith vient d'ajouter, aux trois volumes de l'*Archæological Survey of Egypt* qui concernent la nécropole de Béni-Hassan, un quatrième volume consacré en grande partie à la reproduction coloriée de sujets intéressant la zoologie de l'Egypte ancienne. Bien d'autres volumes de même genre pourront se succéder encore avant que soit épuisée l'étonnante collection de matériaux de toutes sortes que nous offrent les tombes où reposèrent les gouverneurs du Nome de l'Oryx. Mais alors, quand la publication sera parachevée et ne laissera plus rien à désirer de mieux, quand tout ce qui est en couleur sur les parois des tombes aura été reproduit en couleur dans les planches de l'ouvrage, on s'apercevra que les planches déjà publiées en noir et sur une échelle bien souvent trop réduite ne seront plus d'aucune utilité et feront double emploi.

Je voudrais, à ce propos, insister sur une question qui me tient à cœur et à laquelle, ce me semble, les éditeurs de monuments égyptiens n'attachent pas l'importance qu'elle mérite. Je pose ceci en principe, qu'un monument égyptien colorié doit, pour être publié de façon scientifique et exhaustive, être reproduit avec toutes ses couleurs; s'il n'est édité qu'en noir, cela vaut mieux que rien, assurément, mais c'est là une publication provisoire qui devra nécessairement, un jour ou l'autre, faire place à la publication coloriée définitive. Certes, l'art de publier a fait des progrès depuis les débuts de l'égyptologie. Le temps des inscriptions et des scènes grappillées au hasard, de droite et de gauche, est, je suppose, bien définitivement passé. On a compris qu'un tombeau, par exemple, ne peut donner tout ce qu'il est à même de donner à la science qu'à condition d'être publié *in extenso*. C'est là déjà un grand pas de fait dans la voie de la perfection. Mais les couleurs? Bien des gens en sont encore à considérer une planche coloriée comme

une chose de luxe, bonne à intéresser tout au plus quelques amateurs d'art: »A quoi bon, — disent-ils, — publier tout un tombeau en couleur? Deux ou trois planches coloriées suffiront, à titre de spécimen.» Spécimen, l'horrible mot! Se représente-t-on un sonnet réduit à ses sept ou huit plus beaux vers, à titre de spécimen? Et pendant qu'on lésine et qu'on tergiverse, les monuments s'écroulent, les enduits des parois s'écaillent et s'émiettent, les peintures perdent leurs plus vives couleurs et revêtent une uniforme teinte grisâtre. Quand on s'apercevra qu'on s'était trompé, les dégats seront irréparables. Essayez donc, maintenant, de publier en couleur les tombeaux de Ti et de Ptah-hotep.

J'imagine ce fait vraisemblable: un artiste de talent est envoyé à Thèbes afin d'y exécuter la copie d'un tombeau entièrement colorié. Sur certaines parois de ce tombeau se pressent, par centaines, les plus beaux hiéroglyphes enluminés que l'on puisse voir. Chaque oiseau y est détaillé autant que dans nos atlas modernes d'histoire naturelle et pourrait donner lieu à une monographie sur la faune pharaonique: les types peu communs, les , les , les , les , les y abondent avec des détails d'une précision infinie. Une quantité de signes, sur lesquels, ne les connaissant qu'en noir, on échafaude péniblement de vagues raisonnements, y sont représentés avec une telle vérité, et si souvent diversifiés par de curieuses variantes, qu'il suffirait de les voir reproduits tels quels pour les déterminer presque immédiatement. Il y a là, en un mot, une mine inépuisable de documents sur l'histoire naturelle, sur les industries, sur l'archéologie, sur la sémantique, etc. L'artiste, enthousiasmé par son modèle, se met joyeusement à l'œuvre. Il a à peine peint un bas-relief et fac-similé deux ou trois lignes de l'inscription qu'on modère son beau zèle: »Hé là! Des inscriptions en couleur? Pour quoi faire? Reproduites en noir, on les traduira tout aussi bien. Choisissez seulement quelques signes, les plus beaux, de quoi faire une planche à titre de spécimen.» Et le tombeau paraît en noir, avec quelque planches coloriées pour donner une idée de l'ensemble.

Eh bien, j'affirme qu'on n'a obtenu ainsi qu'une publication provisoire, qui ne fera qu'ouvrir l'appétit et inspirer l'ardent désir d'une publication définitive. Tout sera à recommencer et l'on aura laissé à un mieux avisé le plaisir de faire plus tard, de ce tombeau, une publication modèle.

Cette méconnaissance de la valeur documentaire des inscriptions en couleur a de quoi surprendre. Une inscription hiéroglyphique coloriée, mais c'est tout un monde! Je suis sûr que le tombeau de Séti I, pour ne citer que celui-là, fournirait

à lui seul la matière d'un traité complet d'épigraphie égyptienne, au moins pour une époque donnée.

Il y a, je le veux bien, la question de dépense. C'est toujours à cette objection que je me suis heurté lorsque j'ai tenté de convaincre. L'argument est cependant moins décisif qu'il peut le paraître tout d'abord. Prenons, par exemple, le même tombeau de Séti I et voyons ce qu'il a coûté jusqu'ici aux éditeurs sans qu'on soit jamais parvenu à en faire l'édition idéale, entièrement coloriée jusqu'au moindre signe. Additionnez les frais qu'ont occasionnés les planches consacrées à ce tombeau par Belzoni, par Champollion, par Rosellini, par Wilkinson, par Lepsius, par Lefébure, par bien d'autres encore; calculez combien de journées de séjour à Bibân-el-molouk il a fallu défrayer pour arriver aux modestes résultats obtenus; examinez le total formidable et demandez vous si, à l'aide de tout cet argent, on n'aurait pas pu éditer, avec toutes leurs couleurs, non seulement le tombeau de Séti I, mais encore une ou deux autres tombes royales de Bibân-el-molouk.

Et le même raisonnement est juste si l'on se place au point de vue de l'amateur, de l'acheteur, artiste ou égyptologue. Qu'une personne désire aujourd'hui posséder les documents les plus complets possible sur les tombes de Béni-Hassan, il lui faudra acheter la *Description de l'Egypte,* les recueils de Champollion et de Rosellini, les *Denkmäler* et, sans compter beaucoup d'autres ouvrages, les quatre volumes de l'*Archæological Survey of Egypt.* Le tout lui coûtera plusieurs milliers de francs. Or, un exemplaire d'une édition définitive de Béni-Hassan reviendrait certainement à une somme dix ou vingt fois moindre.

La question de dépense est donc, jusqu'à un certain point, d'importance secondaire dans l'affaire. Le tout est d'admettre ce principe que tout argent qui est consacré à une grosse publication provisoire est de l'argent dont il eût été possible de faire un meilleur usage en le consacrant à une publication moins volumineuse, mais définitive. Quand il s'agit de monuments coloriés, mieux vaut, si l'on ne dispose que d'une somme modique, publier une petite tombe avec toutes ses couleurs, que plusieurs grandes en noir. Le minuscule *Tombeau des graveurs,* si joliment et si complètement publié en couleur par MM. V. Scheil et G. Legrain, ne constitue-t-il pas, avec ses quinze pages et ses huit planches, une publication bien autrement intéressante que le grand *Tombeau de Rekhmara* de M. P. Virey (200 pages et 44 planches en noir), dont on refait en ce moment avec raison la publication en Angleterre, et dont il faudra bien finir un jour par refaire une troisième et définitive édition, avec toutes les couleurs?

En attendant le moment, prochain peut-être, où l'on en viendra au genre de publication que je préconise, il est certain

que le nouveau volume de M. F. Ll. Griffith est appelé à rendre de très grands services. Les planches sont superbes, présentent toute l'apparence d'une minutieuse fidélité dans les détails de dessin et de coloration, et l'on ne peut à leur sujet regretter qu'une chose, c'est que les six dernières soient en noir. J'aurais, pour ma part, préféré, au lieu de ces six planches noires, n'en avoir qu'une ou deux, mais coloriées.

Les treize premières planches de l'ouvrage sont consacrées à la représentation d'animaux. Sur ces treize planches, les pl. 2—4 représentent diverses espèces de chiens, dont un *sloughi* et un basset très caractéristiques; la pl. 5 nous montre un chat efflanqué, exécuté avec un réalisme extraordinaire, et perché au milieu d'une touffe de papyrus dont les ombelles, très exactement rendues par l'artiste égyptien, devraient faire réfléchir ceux qui croient encore que la plante symbolique du Nord était un lotus et non un papyrus. Un chat peut-il grimper le long d'une tige de lotus, cette tige étant toujours entièrement sous l'eau? Un lotus a-t-il des sépales rouges et des pétales verts avec l'extrémité jaune? Mais je reviendrai un jour sur cette question, puisqu'il reste encore au moins un incrédule. Les autres planches figurent des oiseaux, et ce sont celles-là dont je m'occuperai spécialement.

Pl. I *(frontispice)*. — En plus de trois Anatidés à tête rouge-brunâtre, quatre oiseaux sont représentés ici, perchés sur les branches d'un acacia. Deux d'entre eux, dont l'un est figuré volant, appartiennent à une même espèce. Ils ont la tête, la gorge, la poitrine, le ventre et les cuisses blancs. Le reste du corps est mélangé de gris clair, de gris foncé et de gris roussâtre. Une bande noirâtre traverse horizontalement la tête, à la hauteur de l'œil. Le bec est long, légèrement crochu, noir ainsi que les pattes. M. Griffith y voit la Pie-grièche de Nubie, *Lanius nubicus*. La chose est possible, mais ce pourrait tout aussi bien être la Pie-grièche grise, *Lanius excubitor*, qui est de passage en Egypte et qui a exactement les couleurs de l'oiseau de Béni-Hassan. J'ajouterai que le bec est bien long pour un bec de Pie-grièche et que la tête rappelle plutôt celle du Guêpier. Mais le Guêpier est vert et l'identification de M. Griffith peut être maintenue provisoirement, au moins quant au genre. Dans l'oiseau perché en haut de l'arbre, à gauche, M. Griffith voit le Rossignol de muraille, *Ruticilla phœnicura*. On peut admettre cette identification, en remarquant toutefois que le bec est bien plus recourbé sur la représentation qu'il ne l'est dans la réalité. Les couleurs, en tout cas, concordent parfaitement. Enfin, dans l'oiseau perché en bas à droite, M. Griffith reconnaît une Tourterelle, peut-être, dit-il, le *Turtur Sharpii*. Je suis moins convaincu de la justesse de cette attribution, car la tête de la Tourterelle est bien plus bombée et le bec bien

moins conique. J'inclinerais plutôt à voir dans cet oiseau une espèce de la famille des Fringillidés.

Pl. VI. — Cette planche représente une superbe Huppe, *Upupa epops,* perchée sur un rameau d'acacia. M. Griffith remarque avec raison que la queue est trop fourchue sur le dessin égyptien. On peut, je crois, ajouter à cette identification le nom hiéroglyphique de l'oiseau. Le signe , dans lequel on voit à tort un Grèbe, semble bien représenter une Huppe, comme l'a depuis longtemps reconnu E. de Rougé, et sa valeur phonétique , répond bien au copte ϫⲏⲃ-ϩⲃⲟⲩⲓ, *upupa* (*Deut.*, XIV, 17).

Pl. VII. — Bel oiseau perché sur une branche d'acacia. Le bec est court et crochu, la région de l'œil traversée d'une bande noire, la tête bleue, les ailes et le dos rougeâtres, la queue grisâtre, le devant du corps blanc. M. Griffith y reconnait sans hésiter, et avec raison, la Pie-grièche à dos rouge, *Lanius ....,* mais il a omis d'en donner le nom scientifique latin, — de même, d'ailleurs, que pour la plupart des autres oiseaux, — et c'est là une lacune, dans un livre destiné à être consulté par des lecteurs dont la plupart n'ont pas entre les mains d'ouvrages ornithologiques, ou sont étrangers et peu familiarisés avec les termes anglais d'histoire naturelle.

Pl. VIII. — Echassier perché à l'extrémité d'une tige de papyrus, les pattes enfouies au milieu des pédicelles de l'ombelle. C'est une espèce de Héron, pense M. Griffith. Ce pourrait être, en effet, à part de légères différences de teinte, le Héron cendré, *Ardea cinerea,* autrement dit le fameux , qu'on prend encore souvent, je ne sais trop pourquoi, pour un Vanneau.

Pl. IX. — Nouvel échassier, représenté dans la même attitude que le précédent. C'est bien l'Ibis sacré, *Ibis religiosa,* comme le pense M. Griffith, le des hiéroglyphes.

Pl. X. — Echassier au vol, se dirigeant vers le sol. Son corps tout blanc, surtout la forme spéciale de son bec, en spatule, rayé de lignes foncées perpendiculaires, l'ont fait avec raison identifier par M. Griffith avec l'étrange et élégante Spatule blanche, *Platalea leucorodia.* Cet oiseau est très fréquemment représenté dans les tombeaux égyptiens et, par une heureuse fortune, j'ai pu en retrouver le nom hiéroglyphique. Ce nom est , d'après une représentation de Bubastis où l'oiseau,

très exactement distingué par son bec si caractéristique, est accompagné de son nom (NAVILLE, *Festival hall*, pl. XXII, nº 2). L'oiseau est encore mentionné au *Papyrus Ebers* (59/1), sous l'ortographe , et au *Todtenbuch* (68/3), sous la forme , .

Pl. XI. — Grand oiseau perché à l'extrémité d'une tige de papyrus. M. Griffith y voit un Cormoran, *Phalacrocorax carbo*. Il m'est assez difficile, d'après ce seul spécimen, de partager cette opinion. D'abord, le Cormoran serait peint en vert plutôt qu'en brun; d'autre part, le Cormoran a la tête beaucoup moins plate, le bec plus crochu et moins long, le cou sensiblement plus court. Le ventre blanc, en tout cas, ne serait pas une objection contre l'identification avec le Cormoran, comme le pense M. Griffith, car cette particularité se rencontre chez les femelles. Si l'on ne peut dire au juste quel est l'oiseau représenté ici, je crois que l'on peut affirmer du moins que c'est l'oiseau , *ʿq*. Il faudrait donc, avant tout, étudier de près ce signe, dont je connais deux magnifiques figures coloriées dans le tombeau de Ramsès IX. J'avais pensé autrefois que l'oiseau était un Cygne. Les peintures du tombeau de Ramsès IX m'ont prouvé que je m'étais trompé. Si l'on vent tenter d'y reconnaître le Cormoran, — ce qui, après tout, est très possible, — il faudra examiner avec soin les deux ou trois espèces de ce genre que l'on rencontre en Egypte: *Phalacrocorax africanus, P. pygmæus, P. lugubris*. Du reste, le nom , »celui qui entre, qui pénètre», s'appliquerait on ne peut mieux à un oiseau plongeur comme le Cormoran, qui pénètre dans l'eau en y sautant de haut, comme une grenouille, qui reste souvent très longtemps avant de reparaître à la surface, et qui nage presque toujours la tête seule hors de l'eau.

Pl. XII, 1. — Espèce d'Anatidé nageant sur un bassin. M. Griffith suppose que c'est le Canard sauvage, *Anas boschas*. Je partagerais assez volontiers son avis, bien que le Canard sauvage ait le bec jaune-vert, et non rouge comme sur la figure égyptienne, et qu'il ait le miroir de l'aile bleu vif bordé de blanc, et non rouge bordé de noir. Pour le reste, la ressemblance est frappante.

Pl. XII, 2. — Groupe de trois Anatidés représentés au milieu de l'eau; tous trois appartiennent à une seule et même espèce. M. Griffith y voit, avec doute d'ailleurs, le Canard roux, *Tadorna rutila = Casarca rutila*. Cette identification me semble un peu téméraire. Le Canard ou Tadorne roux a le

bec noir et non rouge, la tête d'un gris jaunâtre et non verte, les ailes en partie blanches et noires et non vertes et rouges. Je crois que le Souchet, *Spatula clypeata*, répondrait mieux, malgré quelques différences de détail, aux trois canards figurés ici.

Tels sont, à part deux autres espèces (pl. XIII, 1—2) sur lesquelles il est difficile, à cause de leur état de mutilation, d'émettre une opinion précise, les oiseaux que M. Griffith a réunis dans ce volume. Puisque notre confrère anglais s'intéresse aux oiseaux égyptiens, peut-être pourrait-il un jour nous donner un volume entièrement consacré au seul genre Canard. Les spécimens coloriés de ces oiseaux aquatiques sont innombrables dans les tombes égyptiennes de toutes les époques et, comme ce genre n'est guère représenté en Egypte que par quinze ou vingt espèces très caractérisées, on pourrait vraisemblablement arriver à les déterminer assez facilement[1].

Les autres planches du volume présentent toutes le plus grand intérêt, soit pour l'histoire du costume, soit pour la musique, les diverses industries, l'ameublement.

Un fait m'a frappé particulièrement, à l'examen de ces planches: c'est que le Lotus le plus fréquemment représenté, — je pourrais même peut-être dire le seul représenté[2], — est le Lotus bleu, *Nymphæa cærulea* Sav., et non le Lotus blanc, qui est cependant aujourd'hui bien plus commun en Egypte que le bleu. Comme, d'autre part, c'est également le Lotus bleu que l'on voit figuré ordinairement dans la vignette du chapitre 81 du *Livre des morts*, chapitre relatif à la transformation en ; comme le nom arabe بشنين, qui est evidemment une déformation de , s'applique au Lotus bleu tandis que le blanc, moins estimé, se nomme بشنين الخنزير, c'est-à-dire Baschnîn *de pourceau,* je crois que c'est par »Lotus bleu» qu'il nous faudra dorénavant traduire le mot . J'ajouterai que déjà, il y a six ou sept ans, au Congrès de Genève, M. W. Pleyte m'avait, sans m'exposer les motifs de son opinion, exprimé la même idée.

[1] Les trois canards représentés au frontispice me paraissent bien être des Sarcelles, *Anas querquedula,* à cause de leur tête rouge et de leurs ailes bleues. M. Griffith n'en a pas recherché la détermination.

[2] Ces Lotus sont quelquefois peints en blanc, mais ils offrent presque toujours la forme et les détails du Lotus bleu. On sait que, quoique la chose puisse sembler paradoxale, il existe én Egypte des Lotus bleus à fleurs blanches, *Nymphæa cærulea* Sav. β *albiflora* Sickenb. (*Mém. de l'Institut égyptien,* t. IV, p. 173).

Ainsi qu'on le voit, les renseignements que l'on peut tirer d'un livre colorié sont aussi abondants que curieux et variés. Nous devons en remercier M. Griffith et souhaiter que, le plus souvent possible, il nous offre des publications du même genre.

Lyon, 11 décembre 1901.

Victor Loret.

Le tombeau d'Osiris.

Réponse à l'article de M. Loret (Sphinx, vol. V., fasc. 1, p. 37—52).

M. Loret m'a consacré dans le *Sphinx* un article qui, au premier aperçu, semble solidement documenté, à propos de deux opuscules que j'ai publiés pour faire connaître les résultats de ma troisième campagne de fouilles dans la nécropole d'Abydos, pendant l'hiver 1897—1898. Comme je ne saurais souscrire à la justesse des arguments qu'il fait valoir, je veux à mon tour examiner les raisons que M. Loret croit péremptoires et montrer leur peu de solidité. Cet article, qui a pour but de préciser d'une manière impeccable les détails des conclusions à tirer de mes travaux à Abydos, débute par une inexactitude flagrante: ce n'est pas le 25 Septembre 1897, époque à laquelle j'étais encore en France, mais bien le 25 Décembre de la même année que je fus persuadé avoir trouvé le tombeau d'Osiris[1].

Dans l'en-tête de son article, M. Loret dit en me citant: «Il nous offre une relation détaillée, scientifique autant qu'il lui sera possible de la faire, de sa découverte de la tombe divine.» Or, la préface de ma monographie de la découverte du tombeau d'Osiris est consacrée à dire précisément que je n'etais pas en mesure de faire cette publication détaillée et la phrase citée par mon critique exprime, non ma pensée, mais la demande qui m'avait été faite et le conseil à moi donné par M. Loret lui-même à bord de sa dahabieh, à Louqsor: «L'opuscule que je publie aujourd'hui doit répondre, si j'en crois les lettres qui m'ont été adressées par plusieurs savants et si j'ai bien retenu les conversations que j'ai eues avec plusieurs autres personnes, au grand désir qui m'a été manifesté d'avoir au plus tôt une relation détaillée etc.»[2] C'est ce qu'on appelle en français *style indirect*, et je ne l'apprends pas sans doute à mon critique. D'ailleurs, si ma pensée lui avait semblé obscure, il n'avait qu'à se reporter à la page 6 de mon opuscule, où je dis: «Il me suffira de prendre les points les plus importants, de les mettre de mon mieux en lumière et de justifier les conclusions que j'aurai cru devoir en tirer . . . . laissant l'examen des points secondaires pour le volume où je rendrai compte de tous les travaux que j'ai exécutés l'hiver dernier et de leurs résultats.» C'est précisément le contraire que me faisait dire M. Loret, avec habileté, sans doute, mais avec une habileté quelque peu perfide.

[1] *Sphinx,* loc. cit. p. 36. L'erreur est répétée p. 39.
[2] E. Amélineau, *Le tombeau d'Osiris,* p. 1.

Dans la première partie de son article, M. Loret dit: «M. A. commence par énumérer à l'avance les trois conditions que, selon lui, doit remplir un édifice pour pouvoir être identifié sans aucun doute avec le tombeau d'Osiris.» Présenté de la sorte, ma pensée est beaucoup trop générale et devient par suite une véritable absurdité: je n'ai pas parlé d'un édifice, mot fort impropre, mais d'un tombeau situé dans la nécropole d'Abydos, et les conditions que j'ai énumérées ne doivent pas être examinées hors du site d'Abydos.

M. Loret, dès cette première partie de son article, semble tenir à prouver que je manque complètement de logique, qu'à chaque instant je commets des pétitions de principe, et il se complaît à se le montrer à lui-même, jouissant d'abord de la découverte avant de la faire connaître à ses lecteurs. Si l'on m'a fait un reproche jusqu'a présent, ce n'est pas de manquer de logique et de faillir aux lois du raisonnement, c'est au contraire de déduire mes conclusions les unes des autres avec une trop grande rigueur. Ai-je donc changé ma manière? J'en doute. Ce n'est qu'au bout de trois ans de travaux qui me montraient tous qu'en la nécropole d'Om-el-Ga'ab il y avait un endroit spécial où l'on rendit — depuis l'époque historique la plus réculée jusqu'aux premiers temps du Christianisme — un culte spécial à Osiris, culte dont la fréquence m'était témoigné par la présence d'un nombre d'offrandes jusque là inoui, que je commençai à croire que le tombeau d'Osiris en Abydos se trouvait en cette partie de la nécropole abydénienne. C'est alors seulement que je me demandai quelles étaient, d'après la tradition, les conditions que devait remplir un tombeau pour pouvoir être considéré comme le tombeau d'Osiris en Abydos, conditions que j'ai exposées dans mon travail. M. Loret a oublié de parler de ce travail en mon préliminaire et s'est donné le facile avantage de montrer à ses lecteurs que j'étais illogique, que je ne savais même pas éviter des pétitions de principes qui n'ont eu de réalité que dans son imagination.

La première des conditions était la présence d'un escalier dans le tombeau, «l'escalier du Dieu grand», comme disent les textes égyptiens. M. Loret trouve que cet escalier n'était pas si renommé en Egypte, parce que, dans les documents qui lui sont connus, il n'a rencontré que trois fois mention de cet escalier. Je savais déjà que le nombre des documents égyptiens mentionnant cet escalier était fort limité; mais qui peut assurer à mon critique que nous possédons tous les monuments où l'on parlait de cet escalier? N'aurait-on même qu'un seul passage d'une stèle en faisant mention qu'on pourrait justement conclure que cet escalier avait une fort grande réputation en Egypte: il suffit pour cela que la mention soit générale, c'est-à-dire faite en termes généraux. Or c'est précisément le cas des trois exemples que

cite M. Loret. La place de cet escalier était si connue des habitants d'Abydos qu'elle suffisait amplement pour indiquer l'endroit de la nécropole où il se trouvait. La chose était communément admise avant que M. Loret ne se soit inscrit en faux: M. Maspero dans ses *Etudes Egyptiennes* (tome I, 2ᵉ fascicule, p. 128) s'en était fait l'écho, mais en croyant que cet escalier se trouvait à Kom-es-Soultan. J'examinerai plus loin cette question.

M. Loret me reproche d'avoir déclaré d'après l'auteur du *De Iside et Osiride,* et sans citer le texte, que les grands seigneurs de l'Egypte tenaient à grand honneur de se faire enterrer près du tombeau d'Osiris; il cite, lui, le texte du faux Plutarque et le traduit ainsi: «Ils disent que les fortunés et les puissants d'entre les Egyptiens sont le plus souvent ensevelis à Abydos, parce qu'ils considèrent comme un honneur d'être enterrés au même endroit (d'être *homotaphes*) que le corps d'Osiris». Selon lui, il est question d'enterrement à Abydos, et non pas spécialement d'enterrement auprès du tombeau d'Osiris. Il ajoute que je «soupçonne l'auteur grec d'avoir fait une confusion: il aurait songé à deux faits ordinaires dans la vie égyptienne» et de là serait venue l'explication de l'auteur grec ou mon explication personnelle, car il n'est pas facile de savoir d'après le texte de M. Loret, à qui se rapporte le pronom *il.* Je dois dire tout d'abord que j'avais parfaitement le texte sous les yeux, que si j'ai rendu ce texte comme je l'ai fait, c'est que j'avais eu des prédécesseurs, d'abord Parthey lui-même, ensuite Mariette, enfin M. Maspero. J'étais donc en droit de considérer cette interprétation comme généralement admise puisqu'elle n'avait point été contestée. M. Loret m'apprend qu'il n'est pas de cet avis, que le mot ὁμοτάφους signifie *homotaphes* et que le texte s'occupe de l'enterrement à Abydos en général: il conclut que «la quatrième condition qu'a posée M. Amélineau ne répond ni au texte grec ni aux interprétations qu'il donne».[1] Eh bien, je prétends que les expressions de l'auteur grec me donnent complètement raison, qu'il s'agit non pas d'un enterrement dans la nécropole abydénienne en général, mais d'un enterrement dans le même tombeau que le corps d'Osiris, ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος. Le mot ὁμοτάφους signifie bien *homotaphes*, mais ce mot n'est pas une traduction, c'est le mot grec lui-même: il signifie »qui a le même tombeau». Par conséquent, l'auteur grec parle bien d'un enterrement dans le même tombeau que le corps d'Osiris. Cela est si clair que je ne soupçonne plus, mais que je suis certain que M. Loret n'a pas compris le texte dont il propose l'explication avec une complaisance admirative. Et maintenant le texte de l'auteur grec doit-il s'entendre absolument? Evidemment non, pas plus si le tombeau d'Osiris se trouvait à Kom-es-Soultan que

[1] *Sphinx,* loc. cit., p. 45.

s'il se trouvait à Om-el-Ga'ab, comme je le crois. Il faut donc l'entendre dans un sens plus limité que ne donneraient à l'entendre les expressions de l'auteur grec, et il me semble que les mots τοῦ σώματος Ὀσίριδος limitent le sens à la nécropole en laissant de côté le temple de Kom-es-Soultan.

Puisque j'en suis à l'examen des documents que j'ai cités et que M. Loret n'approuve pas, je dois parler du document copte qui le premier m'a donné l'idée de faire des fouilles à Om-el-Ga'ab. La vie de Moyse d'Abydos raconte la destruction du temple d'Apollon et de quatre autres temples par les moines de Moyse. Le temple d'Osiris est désigné par le nom de temple d'Apollon, et c'est aussi le nom que lui donne Strabon. Les quatre autres temples sont ceux de Séti I[er], de Ramsès II, un troisième qui avait été bâti aussi par Ramsès II, un peu à l'Ouest de Kom-es-Soultan, et enfin le temple que Mariette a nommé le temple de l'Ouest et qui est situé à deux cents mètres environ du lieu connu sous le nom d'Om-el-Ga'ab, c'est-à-dire en pleine nécropole. Les temples d'Osiris, de Séti I[er] et de Ramsès II étaient situés à l'extrémité est et ne faisaient pas partie de la nécropole, comprenant le περιαστον qui désigne sans aucun doute la forteresse antique connue sous le nom de Schounet-ez-Zebîb. De plus, M. Loret admettra bien sans doute que toutes les nécropoles de la Haute Egypte sont situées dans la bande sablonneuse qui s'étend en avant de la montagne depuis l'extrême limite des terres cultivées, dans ce que les coptes nommaient et nomment encore le désert *extérieur* à la montagne. Il sait sans doute, à moins qu'il ne l'ignore, que tous les monastères anciens de la Haute Egypte sont également bâtis dans cette même bande sablonneuse, comme le monastère de Schenoudi à Atrîpe, le monastère rouge non loin du monastère blanc ou de Schenoudi, le grand couvent de Pakhôme à Faou, les autres couvents de Schénesît, de Naggadeh, de Djîmé (c'est-à-dire ceux de la nécropole thébaine), les monastères d'Esneh et d'Assouan, etc. Eh bien! ce détail a sans doute échappé à la sagacité critique de M. Loret, tous ces monastères sont dits avoir été construits »dans la montagne» ϩⲙ ⲡⲧⲱⲟⲩ ⲛⲁⲧⲣⲏⲡⲉ etc., en arabe في الجبل ادريبه, etc. Quand il est question d'aller à quelqu'un de ces monastères, il est dit: Allons à la montagne d'Adrîbah, de Kasr-es-Sayad (monastère de Palamon), de Faou, etc. Ici, c'est la montagne d'Abydos, parce que le couvent de Moyse était situé dans la montagne d'Abydos, في جبل العرور, comme traduit le synaxare manuscrit du couvent de Moyse, ce qui signifie, si je ne me trompe, dans la montagne du *Ravagé*. Or, mon attention ne devait-elle pas nécessairement être éveillée par la mention de la montagne d'*Abydos* et dans l'espèce de la nécropole d'Abydos? Et de quelle colline s'agit-il dans le texte copte? Ou de la

colline de Kom-es-Soultan, ou de la colline d'Om-el-Ga'ab. M. Loret peut choisir Kom-es-Soultan; j'ai choisi Om-el-Ga'ab et l'évènement ne m'a pas donné tort. De plus encore, outre la vie de Moyse qui m'a suggéré l'idée d'explorer cette colline lorsque j'eus parcouru toute la nécropole, il y a d'autres textes coptes qui m'ont livré les noms des spoliateurs et que j'ai publiés: ils montrent que ces spoliateurs étaient chrétiens et moines. M. Loret a soigneusement évité de parler de cette particularité.

Si l'on examine dans quelles conditions a été faite cette destruction, on verra, même à n'en juger que par le présent, que la nécropole d'Om-el-Ga'ab a été favorisée d'une spoliation systématique et particulièrement haineuse. Des temples d'Abydos trois subsistent encore: ceux de Séti I[er] et de Ramsès II; un quatrième a été détruit presque entièrement, s'il a jamais existé, le temple de l'Ouest, parce que sans doute il était près d'Om-el-Ga'ab; de celui d'Osiris, il ne reste plus que les pierres du pavé en quelques endroits. Les murs du temple de Séti I[er] attestent par des inscriptions l'oeuvre des moines de Moyse; mais cette destruction fut loin d'être entière, puisque ce temple est l'une des merveilles de l'Egypte: il suffisait de le désaffecter du culte égyptien pour l'affecter au culte chrétien, ce qui a été fait. Il ne serait pas illogique de penser que les parties du temple complètement disparues ont servi à faire de la chaux, comme cela est certain pour le grand temple de Ramsès II. En fut-il de même pour le temple d'Osiris à Kom-es-Soultan? Mariette, lors de ses travaux, trouva le temple détruit de fond en comble, et seuls, des fragments de morceaux de granit et d'autres pierres dures étaient restés dans les décombres[1]. Cela indiquerait d'une manière assez précise que les spoliateurs avaient traité le temple d'Osiris comme les tombes d'Om-el-Ga'ab. Et pourquoi? La raison en est, ce me semble, facile à voir. Les autres temples pouvaient rester debout, parce qu'ils étaient de simples temples funéraires; celui d'Osiris étant le temple du *maître d'Abydos*, du Sultan, il fallait le détruire de fond en comble pour empêcher que le culte d'Osiris fût maintenu et établir la prédominance de l'église de Christ construite non loin de là dans le monastère de Moyse. Ce n'est pas de la logique inattaquable, mais c'est de la logique populaire aux jours des grandes effervescences. Si je passe maintenant à la nécropole d'Abydos, je vois dans l'ouvrage de Mariette qu'elle avait été mise à sac par des fouilleurs connus; la plus grande partie des riches collections des Musées d'Europe provient d'Abydos. En outre, au moment des travaux que Mariette y fit exécuter, la partie de la nécropole spéciale à la XII[e] dynastie était «hérissée de centaines de petites pyramides surmontant les mastabas»[2]. Par conséquent, en admettant que

[1] Mariette, Monuments d'Abydos, tome II, p. 26–35. Cfr. pl. 20.
[2] Mariette, *Op. cit*, tome II, p. 38, N° 226.

la nécropole d'Abydos en ses parties du Nord, du centre et du Sud, pour employer les divisions de Mariette, eût été spoliée et dévalisée partiellement, on ne saurait admettre qu'elle l'ait été systématiquement, de propos délibéré et de fond en comble, puisqu'on en a retiré tant de monuments qui ont enrichi les musées d'Europe et surtout celui de Boulaq. Et d'ailleurs quel mobile eût poussé les moines de Moyse à dévaliser la nécropole? Aucun autre que la soif de l'or, et cette soif pouvait être satisfaite sans destruction. En outre, il faut faire entrer ici en ligne de compte le culte funéraire, c'est-à-dire le culte de la famille subsistante envers ses ancêtres et ses membres disparus. Si victorieux qu'ait momentanément été le Christianisme en Abydos, il n'a pu faire disparaître ce culte, puisque les chrétiens eux-mêmes, dans le cimetière copte, tout près du couvent de Moyse, vont encore aujourd'hui déposer des objets sur les tombes de leurs morts, c'est-à-dire faire des sacrifices.

Est-ce là la conduite qui fut tenue à Om-el-Ga'ab envers les tombes qui s'y trouvaient! Nullement. La destruction y atteignit son paroxysme, si je puis ainsi parler; non seulement on y brisa tout ce que l'on rencontra avec la plus extrême fureur, mais encore on fit disparaître le plus possible par le feu, si bien que je n'y ai rencontré à l'intérieur des tombes que des objets ayant défié l'effort de l'incendie ou ayant échappé à cause de leur petitesse à la vue des dévastateurs qui les déversaient de leurs couffes après les y avoir mis, car il n'y pas à dire qu'ils ne se servaient pas de corbeilles puisque j'en ai trouvé une enfouie sous le sable éboulé. M. Loret connaissait ces particularités, pourquoi n'en pas avoir fait mention? Il aurait aussi pu se demander pourquoi les moines de Moyse avaient fait porter tout l'effort de leur rage persistante sur cet endroit de la nécropole abydénienne, car il y a une raison qui militait à leurs yeux pour cette destruction acharnée, poursuivie pendant de longs mois: même quand on est moine copte, on n'agit pas sans raison. Si M. Loret l'eût cherchée, cette raison, sans doute il l'aurait trouvée; s'il ne l'a pas cherchée, c'est peut-être qu'il craignait de la trouver.

L'attribution à Osiris de la tombe que j'ai mise au jour ne repose pas seulement sur les milliers d'offrandes funéraires témoignant que, dès le début de l'empire égyptien jusqu'à sa fin, on rendit en cet endroit un culte à Osiris puisque tous les documents se rapportent à la légende d'Osiris, à son culte, à ses fêtes; mais j'ai trouvé en plus un monument qui met hors de doute cette attribution. M. Loret l'appelle le cénotaphe d'Osiris avec une heureuse propriété de termes; je l'ai simplement nommé le lit d'Osiris, parce qu'il a la forme d'un lit. On a ouvert bien des tombes depuis que l'on fait des fouilles en Egypte, tombes de toutes les catégories, jamais on n'a rencontré un semblable monument dans l'un quelconque de ces tombeaux. Les tombes royales

n'ont jamais fourni un semblable monument, et je ne crois pas qu'on ait jamais rencontré un objet quelconque dont l'usage ne puisse s'expliquer par le culte ancestral. Pourquoi vouloir que la statue d'Osiris couché sur son lit funèbre, pleuré par son fils, avec sa femme, ait seule fait exception à cette règle rigoureusement générale? Dira-t-on que le mort enterré dans la tombe était un descendant d'Osiris? Ce serait aboutir à la même conclusion par un chemin détourné. Dira-t-on que c'était un dévot à Osiris? Ce serait retomber dans les mêmes difficultés. Il reste donc établi que le lit d'Osiris ne pouvait se trouver que dans le tombeau d'Osiris, jusqu'à preuve du contraire.

A cette question se rattachent celles de la châsse dans laquelle était renfermé, d'après la tradition écrite, le chef d'Osiris. A ce propos, M. Loret écrit que «des deux seuls documents que signale de façon précise M. Amélineau, à savoir le traité de Plutarque et le texte de Dendérah, aucun ne parle de la tête d'Osiris enterré à Abydos». M. Loret ici encore me fait dire une chose que je n'ai jamais songé à écrire: je connais assez le traité *de Iside et Osiride* pour savoir qu'on n'y rencontre pas mention du chef d'Osiris enterré à Abydos. Quant au texte de Dendérah dont j'ai bien parlé, je dois dire hautement que je me suis trompé, et je connaissais mon erreur avant que M. Loret ne me la signalât. J'aurais pour excuse, si c'en est une, que je me trouvais loin de tout livre quand je composai ce mémoire; mais cette excuse n'est pas valable à mes yeux, car je n'aurais pas dû avancer une chose matériellement fausse, capable d'induire les lecteurs en erreur. Cet aveu fait, il n'en reste pas moins qu'avant moi les auteurs qui s'étaient occupés de la relique d'Abydos avaient écrit que c'était la tête. Je ne sais sur quel texte se fondait Mariette, mais dès avant 1880 il écrivait que la tête du Dieu était conservée à Abydos[1]. Il n'avait pas connaissance de l'article de E. von Bergmann publié dans le troisième fascicule de la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde.* Si je n'ai pas mentionné ces auteurs, c'est que je regardais la chose comme généralement admise: j'avais encore compté sans M. Loret. Il est embarrassé par les textes que cite E. von Bergmann et se tire d'affaire en disant que «l'interprétation que l'on doit donner de ces passages est loin d'être claire». Malheureusement pour lui les textes sont au contraire d'une grande clarté: il y est parlé du fils de Ra qui est dans Abydos et de la déesse Nekheb qui doit y protéger la tête du Dieu et en prendre soin. De plus, un passage d'un papyrus conservé au Musée de Vienne et cité par l'auteur de l'article dit expressément: la tête vénérable est dans la maison d'Osiris , car c'est ainsi que l'on peut, à mon sentiment, traduire le dernier groupe,

[1] MARIETTE, *Catalogue général* des monuments d'Abydos N° 1128, p. 418.

soit que le copiste ait oublié le signe , ou un autre de même valeur, soit que ce signe ait échappé à E. v. Bergmann, ce qui me semble douteux. Dans les ostraca que j'ai publiés, la maison d'Osiris est nommée . Les scribes ont commis un grand nombre de fautes, et il se peut très bien que celui du papyrus de Vienne en ait commis une en ce passage, car on ne connait pas, je crois, le groupe . Le texte de Dendérah désigne le tombeau d'Osiris, c'est-à-dire l'édifice funéraire dans lequel avait lieu l'ensevelissement de la momie divine, par ; un des ostracas publiés le désigne par , c'est-à-dire par le même nom. C'est donc au tombeau d'Osiris, comme dans le temple de Kom-es-Soultan, qu'avaient lieu les cérémonies de la Passion d'Osiris. Je peux ici ajouter un détail dont je n'ai pas tout d'abord soupçonné l'importance: j'ai trouvé les moules dont on se servait pour faire les Osiris dont parle l'inscription de Dendérah, et aussi une statue du Dieu: les moules sont en terre cuite rougeâtre, grossière et la statue de terre plus fine et ornée était en forme de momie. Faudrait-il donc encore quelque chose de plus pour convaincre mes adversaires? Si je n'ai pas donné ces détails et bien d'autres encore que je pourrais donner, c'est que je n'ai pas encore publié le compte rendu *in-extenso* de mes travaux: ce compte rendu paraîtra à son heure.

Si c'est bien le tombeau d'Osiris que j'ai trouvé et si ce tombeau contenait le chef du Dieu, quoi d'étonnant à ce que j'ai rencontré un crâne dans ce tombeau, et pas un seul autre ossement. J'ai raisonné dans mon livre d'après cette trouvaille, mais j'avais toujours eu l'intention de soumettre ce crâne à l'examen d'un spécialiste: ce que j'ai fait, quoique tardivement. Du premier coup d'oeil, malgré l'état du crâne, il m'a dit que c'était celui d'une femme. Je me suis incliné devant son sentiment et j'ai ajouté une note à la fin du volume: c'était mon devoir et c'est mon honneur. On m'en a fait un crime et on a ri de ma prétendue naïveté. Mais depuis cette publication, un grand nombre de médecins célèbres m'ont fait savoir qu'il était très difficile de distinguer entre un crâne d'homme et un crâne de femme. Il m'ont conseillé d'en appeler de ce jugement: c'est ce que je fais. M. Loret s'est donc donné la peine d'enfoncer une porte tout ouverte, mais cette porte pourrait bien se refermer sur lui.

J'arrive à la châsse dans laquelle était conservée la tête d'Osiris. J'ai cru et je crois encore l'avoir rencontrée sur le sol de la tombe, dans une rainure large de 0 m. 90, profonde de 0 m.

10 et longue de 8 m. 10. Cette rainure contenait en quelque sorte un parquet en bois dont le fond était encore en place: par endroits les planches sortaient du sol et j'ai pu constater qu'elles étaient assemblées grâce à de petites chevilles, en cuivre, ce que j'ai rencontré ailleurs. Cette châsse est représentée sur les murs du temple de Séti I[er] à Abydos et sur un certain nombre de stèles de cette localité. J'ai pensé que ce pouvait être la châsse dans laquelle était la relique, car les proportions des représentations sont à peu près les mêmes que les dimensions de la rainure. M. Loret trouve que ce n'aurait pas été de bon ton de ne pas avoir réservé à cette châsse un endroit convenable, et regrette »qu'on en ait été reduit, pour trouver à la caser, à la coucher sur le Sol». Sans doute, il eût été plus *convenable* de mettre la tête dans une châsse d'or ou d'argent avec des parois en verre, comme on a fait jadis et comme on fait encore en Europe; mais sans doute les Egyptiens de cette haute époque n'ont pas prévu que l'âme délicate de M. Loret pût être scandalisée de ce manque de convenance! ils ont eu le malheur d'agir selon leurs coutumes, et ils ont sans doute commis bien d'autres inconvenances en étendant les cadavres sur le sol ou à nu dans leur cercueil en bois. Frappé de l'inconvenance, M. Loret, sans avoir jamais vu la tombe, donne sa petite théorie sur l'usage de cette «tranchée», comme il l'appelle. «Je crois bien pour ma part, que la tranchée qui a frappé M. Amélineau n'est que la fondation d'une sorte de devanture en boiserie, percée de portes, qui servait à décorer extérieurement et à fermer les quatre chambres du Nord, chambres qui, sans cette devanture, n'eussent été que des salles ouvertes. Je suppose même que les deux autres côtés de la cour devaient être pourvus de devantures semblables et qu'ainsi disparaissaient les deux angles des chambres A et E qui, sans cela, eussent fait une inexplicable saillie dans la cour. On a trouvé, dans une tombe de Thèbes, une devanture en bois découpé et travaillé, en style archaïque, analogue à celle que je me figure» [1]. Je ne voudrais diminuer en quoi que ce soit la bonne opinion que M. Loret a de ses conjectures imaginatives, mais je ne saurais m'empêcher de lui faire observer que, si les deux autres côtés de la cour eussent contenu des «devantures semblables», je les aurais sans doute rencontrées, puisque j'ai rencontré la première et que j'aurais, tout au moins, remarqué le point d'intersection de la *tranchée* nord avec celle de l'est. En outre, ce n'est pas quatre chambres que cette devanture eût fermées, mais cinq ouvrant sur le nord puisque la rainure avait à peu près la longueur de la cour: il y aurait eu double emploi puisque la chambre A était déjà murée et la devanture eût nécessairement pénétré dans la chambre B.

[1] *Sphinx*, loc. cit., p. 41.

De plus encore, ce n'eût pas été une simple devanture, mais un véritable mur, puisqu'elle eût eu environ deux fois l'épaisseur des murs latéraux des chambres, car la largeur était de o m. 92. Enfin cette devanture, puisque devanture il y a, n'obstruait pas les chambres, puisqu'elle était placée en avant des chambres nord de o m. 40 environ. Ce qui prouve qu'avant de proposer une théorie quelconque sur l'usage d'un objet, il serait bon tout au moins d'avoir vu l'objet et sa disposition: on eût alors sacrifié sans doute la *devanture* de o m. 92 d'épaisseur!! Je n'en ai pas fini avec les tentatives de *dérivation* faites par M. Loret sur la valeur des documents que j'ai signalés. Sa méthode n'est pas compliquée: il prend le fait signalé, le sépare de toutes les circonstances de la trouvaille et s'écrie: «On a trouvé des perruques, des échecs, etc. dans toutes (!) les tombes et à toutes (!) les époques», que signifierait donc la trouvaille de nains, d'échecs et de cheveux? leur présence dans une tombe «ne prouve pas nécessairement le voisinage de la tombe d'Osiris!» Non, cher Monsieur, la trouvaille d'une perruque ne prouve pas nécessairement le voisinage de la tombe d'Osiris; aussi ne l'ai-je point dit. Autre chose est de prendre les *desiderata* de la tradition pour montrer qu'ils ont été remplis; autre chose est de raisonner comme vous le faites, en faisant croire que c'est moi qui raisonne ainsi. Je n'ai jamais pensé à me servir de la présence de cheveux, d'échecs, de nains et d'étoffes dans les tombes voisines ou dans la tombe d'Osiris comme d'un argument prouvant *nécessairement* que le tombeau central était celui d'Osiris; j'ai seulement établi la concordance entre les données de la légende gréco-égyptienne d'Osiris et les trouvailles que j'ai faites. Si j'eusse prétendu avoir trouvé la tombe du Dieu grand sans avoir trouvé aucun document établissant les faites connexes, quels cris n'eût-on pas poussés; comme je les ai trouvés, on écrit qu'ils ne signifient rien. *O bona fides!* Je conclus en disant que les conclusions numérotées de M. Loret sont infirmées [1].

M. Loret examinant un passage de mon opuscule où je m'étais fondé sur l'épithète *mâ-kherau* accolé au nom d'Osiris pour tenter de prouver qu'Osiris avait pu réellement exister, se moque agréablement, ce lui semble, de mon sentiment: «Je ne sais quelle distinction subtile veut établir M. Amélineau entre Osiris homme défunt et Osiris déifié, — cela importe peu du reste, — mais je me rappelle avoir rencontré fort souvent l'épithète *maâ-khrou* derrière le nom d'Osiris. Ainsi sur la grande stèle

---

[1] Je remercie M. Loret de la petite et savante leçon qu'il me donne sur la différence chimique entre le natron et d'autres substances. Malheureusement je ne suis pas chimiste; là encore, j'ai employé le mot natron comme on l'emploie ordinairement, ce qui ne m'empêche pas de savoir gré à M. Loret de me faire participer à sa science fraîchement acquise.

d'Antef au Louvre (C. 26), le Dieu est qualifié [hiéroglyphes]; de même à Assouan (*Cat. des mon. et inscr.* de l'Eg. ant. I, p. 48, 54, 56 et 57), ainsi qu'en maints endroits du *Livre des Morts* (J. LIEBLEIN, *Index*, p. 36). S'il était nécessaire, il serait facile de citer d'autres textes. Osiris étant le dieu des morts, il est tout simple qu'il porte l'épithète spéciale aux morts, assimilés à Osiris, et il y a bien plus de chances pour que ce soient les morts qui lui aient emprunté son épithète que pour que ce soit lui qui ait pris l'épithète des morts. Le qualificatif *maâ-khrou* se retrouve derrière nom du Dieu [hiéroglyphes] (MAR., *Mastabas*, 584). M. Amélineau en conclura-t-il que *Nou*, homme défunt, a existé et que l'on peut caresser l'espoir de retrouver un jour le squelette de l'Océan primordial?»[1] Et M. Loret s'arrête, pensant bien m'avoir accablé sous le ridicule; pensez donc *le squelette de l'Océan primordial!* Il a dû, après avoir écrit ces mots, sourire lui-même à son esprit; malheureusement pour lui, il n'a pas attendu la fin.

Il n'est personne qui, après avoir lu ces paroles de M. Loret, ne l'ait cru bien informé, puisqu'il cite des exemples précis; eh bien! je l'écris ici à regret: *il n'y a pas un seul de ces exemples* dans lequel l'épithète *mâkherou* soit accolé au nom d'Osiris. En voici la preuve: dans la stèle C 26 du Louvre ce n'est pas au nom d'Osiris qu'est accolée cette épithète, mais à un surnom d'Osiris, Ouonnofer, et ce détail a son importance comme le montre le *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique* où le nom d'Osiris, dans les exemples cités par M. Loret, est complètement séparé de l'épithète Ouonnofer renfermé dans un cartouche avec *mâ-kherou*. «Les maints endroits» du Livre des Morts se réduisent à néant, car ce n'est pas au nom d'Osiris, mais encore au surnom Ouonnofer qu'est appliqué le qualificatif en question, et sur les onze passages que cite M. Lieblein, cinq seulement donnent ce qualificatif, à savoir I, 12; 17a; 125, 3; 145, 15 et 148, 20. Si l'on se rappelle maintenant que la rédaction du *Todtenbuch* publiée par Lepsius est de basse époque et si l'on suppose que le scribe pour faire oeuvre pie a pu introduire de son chef des expressions que ne renfermait pas l'oeuvre canonique, comme c'est là règle en Egypte, encore à l'heure actuelle, peut-être ne sera-t-on pas éloigné de croire que la responsabilité de ces additions incombe en effet au scribe. En effet, dans les papyrus d'Ani, de Hounofer, de Nedjemet, d'Anhaï et de Nou, publiés au nom du British Museum par M. Budge, *pas une seule fois* dans les passages correspondants à ceux cités par M. Loret, non seulement le nom d'Osiris, mais son surnom n'est employé avec *mâ-kherou,* comme il sera loisible à quiconque

---

[1] *Shpinx*, loc. cit., p. 46.

de s'en convaincre. Je n'ai pas malheureusement pu consulter l'édition de M. Naville. Quant à la présence de cette epithète derrière le nom du Dieu Nou, le monument cité par M. Loret contient bien le mot; mais c'est vraisemblablement un monument de basse époque et, dans l'énumération des divinités, l'emploi de cette épithète est bizarre et dépend presque uniquement de la place disponible. D'ailleurs, M. Loret connaît-il bien la génèse de l'attribution de l'Océan primordial au Dieu Nou? Est-il bien assuré que cette attribution ne soit pas de l'époque religieuse philosophique? Ses plaisanteries fort faciles ne seraient-elles pas une preuve qu'il n'est pas aussi avancé qu'on le pourrait croire dans la science des religions? D'ailleurs, si j'eusse cru devoir observer la présence de *mâ-kherou* après le surnom d'Ouonnofer, je n'avais pas à chercher d'autre exemple que les inscriptions du lit d'Osiris. Enfin, il n'est pas si simple que veut le dire M. Loret qu'Osiris, étant Dieu des morts, ait emprunté l'épithète des morts: d'ordinaire, ce n'est pas le juge qui emprunte la qualité de l'accusé. M. Loret confond deux époques fort distinctes de l'humanité: celle où les hommes vivaient sans avoir des idées bien arrêtées sur le monde futur, et celle où ils ont arrangé le monde futur à l'image du monde présent. L'épithète *mâ-kherou* étant spéciale aux morts, comme le dit M. Loret, il y a plus que des chances que les morts ne l'ont pas emprunté à Osiris; mais mon critique ne s'est pas aperçu que sa phrase renfermait une contradiction.

M. Loret, vers la fin de son article, résume en ces termes le dernier chapitre de mon opuscule: «Il est dans ce chapitre question de bien des choses, sauf peut-être du tombeau d'Osiris. La discussion dévie, rayonne(!!), oubliant le point principal. On y parle des rois enterrés à Abydos, du tombeau de Set et de Horus, de celui de Ménès, du rapport entre et Οὐενέφης, même du St. Sépulcre de Bologne et du St. Sépulcre de Jérusalem. Il est difficile de se reconnaître dans cet inextricable désordre et, s'y reconnaîtrait-on qu'on n'en serait guère plus avancé, tant le sujet en litige y tient peu de place». Si M. Loret eût lu l'ouvrage qu'il critique avec un peu moins de légèreté, il eût vu que je devais réfuter les objections qu'on m'avait faites. Mais ne l'a-t-il pas vu? Je crois bien que si; mais il avait besoin de cette phrase pour achever de m'accabler: il l'a sans doute écrite sans se demander si elle répondait bien à la vérité. Et il s'est félicité. Qu'il se félicite.

Je pourrais ici réfuter nombre d'autres points de l'article de M. Loret; mais ceux qui précèdent suffiront. Mon critique avait sans doute compté que je ne protesterais pas: il s'est trompé. Je le prie de croire que je n'ai pas fait une publication dont

j'ai à rougir. Je pense différemment de lui sur nombre de points et en particulier sur la manière de faire mes publications: je ne le lui ai point caché, parlant à sa propre personne: est-ce qu'il aurait l'intention de forcer les adhésions, et croirait-il qu'un mot tombé de sa plume serait le dernier mot sur une question?

Je me résume: 1° je n'ai jamais pensé à donner dans mon opuscule l'oeuvre détaillée dont parle M. Loret; 2° je n'ai pas commis les pétitions de principe dont parle M. Loret: c'est lui qui, après avoir posé ses principes, les a mélangés et, par un tour de passe passe, a décidé que j'étais allé contre toutes les règles de la logique; 3° les textes grecs que j'ai cités signifient bien ce que j'ai dit et non ce que leur fait dire M. Loret; 4° le texte copte qui m'a conduit à la découverte du tombeau d'Osiris doit s'entendre comme je l'ai entendu; 5° «l'escalier du Dieu grand» était une locution fort connue à Abydos, malgré le petit nombre d'exemples que nous en avons; 6° l'épithète *mâ-kherou* ne se trouve dans aucun des textes cités accolée au nom d'Osiris; elle n'est même accolée au surnom d'Ouennofer que dans des oeuvres de basse époque; 7° le lit d'Osiris est à lui seul une preuve que la tombe où il a été trouvé était celle du Dieu; des milliers d'autres monuments attestent qu'on lui a rendu, à Om-el-Ga'ab, un culte qui va du règne du roi Ahà jusqu'au VIe siècle de notre ère où il fut détruit par Moyse d'Abydos.

Alors, je le demande à mes lecteurs, que reste-t-il des affirmations de M. Loret? Rien ou presque rien. Si quelqu'un doit rougir d'une publication incomplète, serait-ce moi?

La Hurlanderie, 23 Août 1901.

E. Amélineau.

———◆———

Un dernier mot
à propos du tombeau d'Osiris

M. Amélineau m'avait averti qu'il répondrait à mes critiques et j'étais en droit de m'attendre de sa part à une discussion tout au moins sérieuse. Mais il a préféré ergoter, chicaner, distinguer, subtiliser, équivoquer, éviter les réponses précises et embrouiller les questions les plus simples. Il semble s'être inspiré bien plus des habitudes de la casuistique que des exigences de la science et, naturellement, il n'a pas négligé de me taxer de perfidie et de mauvaise foi.

On pourra juger, par les deux seuls traits suivants, de la sincérité scientifique de celui qui m'accuse de manquer de bonne foi.

1° Dès les premiers mots de sa réponse, M. Amélineau apprécie mon article en ces termes: »Cet article, qui a pour but de préciser d'une manière impeccable les détails des conclusions à tirer de mes travaux à Abydos, débute par une inexactitude flagrante: ce n'est pas le 25 Septembre 1897, époque à laquelle j'étais encore en France, mais bien le 25 Décembre de la même année que je fus persuadé avoir trouvé le tombeau d'Osiris.» Il semble, d'après une pareille affirmation, qu'il n'y ait aucun doute à avoir sur mon défaut d'exactitude: M. Amélineau, étant le 25 Septembre 1897 en France, n'a pu évidemment découvrir à cette date, dans la nécropole d'Abydos, le mur est du tombeau d'Osiris. Or, voici textuellement la phrase de M. Amélineau d'où j'avais tiré le renseignement qu'il déclare être d'une inexactitude flagrante: »Ce fut le 25 Septembre 1897 que je trouvai le mur est de ce tombeau[1]».

Et c'est M. Amélineau qui m'accuse d'écrire des choses »sans me demander si elles répondent bien à la vérité»!...

2° Un des arguments principaux de M. Amélineau en faveur de sa détermination du tombeau d'Osiris était la présence d'un escalier. Pour lui, le *célèbre* »Escalier du dieu grand», mentionné sur quelques stèles, et le tombeau d'Osiris étaient un

[1] E. Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897—1898)*, p. 38.

seul et même monument. M. Amélineau émettait d'ailleurs, selon sa coutume, cette assertion sans la prouver en rien, et c'est ce que je lui reprochais en lui demandant de nous fournir »des preuves formelles de la célébrité de l'escalier et de son identité avec le tombeau d'Osiris». J'avoue qu'en écrivant cette phrase j'ai eu un pressentiment. En somme, la célébrité de l'escalier n'importait nullement dans l'affaire, mais bien son identité avec le tombeau d'Osiris. Connaissant la façon de discuter de M. Amélineau et me souvenant du Saint-Sépulcre de Bologne, je m'étais douté qu'il répondrait copieusement à la première partie de ma phrase et éluderait le reste, c'est-à-dire l'essentiel. M. Amélineau n'y a pas manqué. Il me répond que, bien que cet escalier ne soit mentionné que sur deux ou trois stèles, et quand même il ne serait cité qu'en un seul endroit, on en »pourrait justement conclure que cet escalier avait une fort grande réputation en Egypte». Et cela pourquoi? C'est très simple, voici: »il suffit pour cela que la mention soit générale, c'est-à-dire faite en termes généraux». Mais le point principal, le seul qui importe ici, l'identité entre le tombeau d'Osiris et le célèbre escalier? L'auteur n'en dit mot, et pour cause.

Et c'est M. Amélineau qui m'accuse d'exécuter dans ma discussion »des tours de passe-passe»!...

Devant une telle manière de comprendre la controverse, j'estime, et tout le monde sans doute pensera comme moi, qu'il serait oiseux d'insister.

Lyon, 10 Décembre 1901.

Victor Loret.



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1902.

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. BASSET, DARESSY, EISENLOHR, ERMAN, LEFÉBURE, LIEBLEIN, LORET, MORET, NAVILLE, SPIEGELBERG, STEINDORFF

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de M. AUGUST RÖHSS

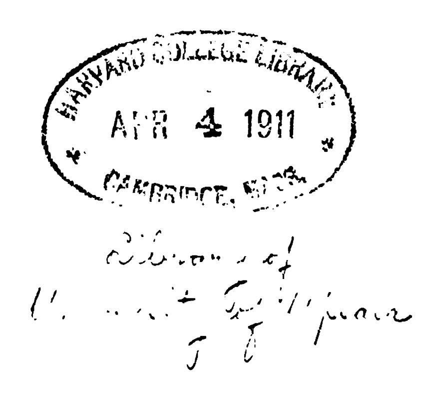
Vol. VI

Akademiska Bokhandeln
(C. J. LUNDSTRÖM)
UPSALA

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

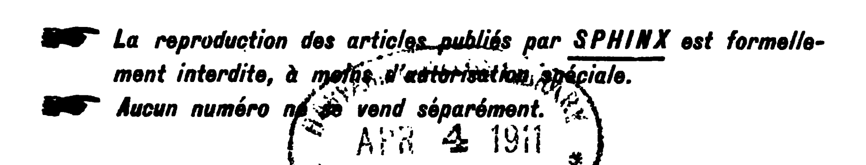
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS



UPSALA 1903
IMPRIMERIE ALMQVIST & WIKSELL

TABLE DES MATIÈRES.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de M. **August Röhss.**

Vol. VI — Fasc. I

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

A. Articles de fond: **Page**

B. Comptes rendus critiques:

Osiris à Byblos.

Par **Eugène Lefébure.**

III.

La chevelure.

Ces différentes constatations permettent de serrer de près le sens de la phrase du chapitre 172 discutée ici: »ta tête, ô mon maître, est la corbeille naviguant [hiéroglyphe] la chevelure d'une femme d'Asie«.

Reste à savoir comment traduire la particule *m* dans l'expression *m nebet.* Cette préposition, qui signifie *dans* et *hors*, a aussi les valeurs intermédiaires *en* et *par,* seules possibles ici. La valeur »*par*, avec, de, au moyen de«, a été signalée plusieurs fois par Chabas, notamment dans son Voyage d'un Egyptien, p. 380, où il cite les expressions »vivre de débris, plein de pierres, par une morsure, verdoyant d'herbages, de force, par force, par son nom, par la parole«, etc. Les Egyptiens disaient »parler [hiéroglyphes], par la bouche«[1]. Le fait, entre autres, de décorer *avec* un ornement quelconque, se rendait au moyen de la préposition *m*[2], et on en trouve plusieurs exemples dans le texte de Nebseni, l. 12—14, 19, 20 et 30.

[1] Chabas, Les Maximes du scribe Ani, t. I, p. 13; cf. Naville, Zeitschrift, 1873, p. 33.

[2] Brugsch, Dictionnaire, p. 1049.

Quant au sens »*en*, à l'état de», etc., il est bien connu et pourrait se défendre ici contre celui de *par*: seulement, à côté de la question de grammaire, il faut considérer la question de vraisemblance, et il n'y a rien qui favorise l'hypothèse d'une corbeille *en* cheveux (envoyée au préalable de Phénicie en Egypte, nécessairement). Ce que l'on sait des coutumes égyptiennes et phéniciennes suggère l'idée plus simple, et plus pratique, d'une corde faite avec des cheveux.

Le chapitre de la barque infernale, au Todtenbuch, mentionne un câble de cheveux, celui de l'avant: »c'est la tresse du poteau d'abordage d'Anubis dans les occupations funéraires», [hiéroglyphes][1]. Cette tresse était sans doute féminine, car les hommes avaient d'ordinaire la tête rase, en Egypte; ils ne laissaient pousser leurs cheveux qu'en temps de deuil ou de voyage, d'après Hérodote et Diodore, tandis que les femmes en deuil sacrifiaient une partie au moins de leurs cheveux. Plutarque a soin de rapporter qu'Isis, lorsqu'elle apprit à Coptos la mort d'Osiris, coupa une de ses boucles[2].

Dans le milieu phénicien, les cordes de cheveux ne sont pas non plus sans exemple. Les femmes de Carthage donnèrent leurs cheveux pour faire des câbles de navires et de machines[3] pendant le siège de leur ville, et il existe une curieuse histoire, d'origine au moins en partie phénicienne, où les cheveux de femme reçoivent un emploi analogue. Là, le but est religieux, et l'histoire dans son ensemble rappelle de très près celle de la corbeille abordant à Byblos.

Comme cette tête flottante de Bacchus qui fut pêchée et adorée à Méthymne[4], il était venu de Tyr sur un radeau

[1] Chapitre 99, l. 8.

[2] Hérodote, II, 36, Plutarque, Isis et Osiris, 14, et Diodore, I, 18.

[3] Strabon, XVII, 3, 15, Florus, II, 15; etc.

[4] Pausanias, X, 19.

une statue archaïque d'Hercule, à Erythrées, ville ionienne située en face de Chios, et patrie de l'une des Sibylles[1]. Les habitants de la ville et ceux de l'île se disputant la statue, qui restait immobile, un devin conseilla aux femmes d'Erythrées de couper leurs cheveux dont les hommes feraient un câble avec lequel ils traîneraient le radeau. Ce furent les servantes Thraces de la ville qui se dévouèrent pour les autres[2] femmes, comme les esclaves romaines dans l'incident, de nature différente, qu'on célébrait à la fête de Junon Caprotine. Puisque la statue était tyrienne et symbolisait l'introduction d'un culte tyrien, il est visible qu'on est ici dans un courant d'idées phéniciennes.

Quelque chose d'analogue se serait passé à Byblos, si la traduction »*par*» de la préposition *m* est exacte: la corbeille étrangère aurait été amenée à terre »au moyen d'un câble fait avec les cheveux», *m nebeṭ*, des femmes de Byblos, qui se rasaient la tête, en effet, aux funérailles d'Adonis[3]. Isis, la Baalthis nilotique, accomplit en partie ce rite à la mort d'Osiris, comme on l'a vu plus haut.

IV.

L'hirondelle.

Une des versions de la mort d'Osiris était qu'il fut noyé par Typhon: il passait pour avoir été jeté à l'eau dans un coffre, comme tant d'autres personnages mythiques, pour avoir été entraîné au Nord par le fleuve, et, suivant d'anciennes traditions, pour avoir été retiré de la mer, soit par Horus, soit par Isis et sa sœur venues dans ce but de Busiris[4].

[1] Cf. Strabon, XIV, 34, et XVII, 43.

[2] Pausanias, VII, 5, 3.

[3] Lucien, Déesse syrienne, 6.

[4] Chabas, Le Papyrus magique Harris, pl. 9, Devéria, Catalogue des manuscrits, p. 147, Horhotep, 187—189, F. W. Read et A. C. Bryant, Proceedings, Mai 1901, p. 166, et pl. l. 52 et 55; etc.

Imaginée, semble-t-il, dans l'Egypte septentrionale, cette mort d'Osiris est une première conception qui eut pour seconde étape l'arrivée du corps divin en Phénicie. Là, le mythe se présente sous deux aspects différents: d'après la légende racontée par Plutarque, Isis s'en fut chercher à Byblos le coffre contenant le dieu, et, d'après le rite décrit par Lucien, la principale relique d'Osiris s'en allait d'elle-même à Byblos, pour s'y assimiler au dieu local. Il semble que ces versions aient peu de rapport entre elles: néanmoins, greffées sur une même souche, elles conservent dans le détail des points de contact et de ressemblance dont quelques-uns méritent d'être signalés.

Ainsi les Grecs et les Romains célébraient au printemps, en faveur des marins, le *Navigium Isidis*, cérémonie qui consistait à lancer en pleine mer une barque chargée d'offrandes [1]. C'était sans doute un souvenir du départ d'Isis, tandis que, par contre, le retour d'Isis de Phénicie était fêté par les Egyptiens, le 7 Tybi du calendrier alexandrin [2]. On voit de suite que le lancement de la nef isiaque et le voyage de la tête osirienne sont du même genre.

La déesse, d'autre part, se fit bien venir à la cour du roi de Byblos, Malcandre, époux d'Astarpé (Melcarth et Astarté), en donnant à la chevelure des femmes esclaves l'odeur divine dont parle le conte des Deux Frères. Cette importance attribuée sans motif apparent aux cheveux des esclaves, sous-entend quelque détail omis par Plutarque, le narrateur de la légende, et rappelle l'intervention des femmes thraces à Erythrées: les dames de Byblos ne se souciaient pas toujours de sacrifier leur chevelure à Adonis, comme on le voit dans Lucien [3]. En tous cas, Lucien et Plutarque

[1] Apulée, L'Ane d'or, XI, Lactance, Institutions divines, I, 11, et Anthologie latine, Leipzig, 1870, II, 743.

[2] Plutarque, Isis et Osiris, 50.

[3] Déesse syrienne, 6.

montrent tous deux que la chevelure féminine avait un rôle à Byblos.

Voici encore une remarque. Plutarque dit qu'à Byblos Isis, changée en hirondelle, voltigeait autour du coffre d'Osiris. Or, un chapitre du Todtenbuch, qui ne se trouve à la bonne époque que dans Nebseni, le *chapitre du chevet*, résume et complète ainsi les lamentations par lesquelles débute le chapitre 172, immédiatement avant l'apostrophe relative à la tête et à la corbeille: »Les hirondelles veillent sur toi, qui es gisant, elles veillent sur ta tête à l'horizon, [illegible], et [illegible]. Lève-toi; ta voix a tout pouvoir sur ce que l'on fait contre toi, Ptaḥ (le dieu de Memphis) a renversé tes ennemis, l'ordre que tu as donné est exécuté. Toi, tu es Horus, fils d'Hathor, feu, fils de flamme, à qui sa tête a été rendue après sa décollation; ta tête ne sera plus enlevée par la suite, ta tête ne sera jamais enlevée[1].» Cette tête est »la tête des mystères», qui fait l'objet d'un autre chapitre[2] »intimement lié»[3] à celui du chevet.

Quant aux hirondelles, elles sont connues par ailleurs. Une formule de la pyramide d'Unas compare l'encens dont le parfum plane à l'hirondelle *men* qui accompagne les membres divins, l. 357. Au chapitre 86 du Todtenbuch figure sur une tombe[4] »the scorpion-bird»[5], c'est-à-dire »l'hirondelle, le scorpion, la fille du Soleil», Isis-scorpion, forme bien

---

[1] Chapitre 166; cf. Birch, Zeitschrift, 1868, p. 52–54, Wallis Budge, Egyptian Magic, p. 47 et 48, et Virey, La Tombe des Vignes, Recueil, XXI, p. 147.

[2] Edition Naville, chapitre 151, t. II, pl. 173–175, et Horhotep, 367–371.

[3] Pierret, Etudes égyptologiques, t. I, p. 94.

[4] Cf. Flinders Petrie, A Season in Egypt, pl. XIV.

[5] Le Page Renouf, Proceedings, Mai 1894, p. 182.

connue de cette déesse. Une ancienne variante du même texte dit: [1], peut-être: »je suis l'Hirondelle, je suis Tef (en)[2] le scorpion, les deux filles du Soleil».

C'est bien le groupe d'Isis et Nephthys, souvent représenté par Isis seule, que sous-entendent ces formules. Un chapitre de la pyramide de Pepi I débute ainsi: »Isis et Nephthys, que vienne l'oiseau-*hat*, que vienne l'oiseau-*t'ert*, qu'Isis soit avec Nephthys, qu'elles viennent pour embrasser leur frère Osiris, pour embrasser leur frère ce Pepi; pleure ton frère, Isis, pleure ton frère, Nephthys, qu'Isis laisse aller ses bras et sa tête, Nephthys aussi, que l'une et l'autre meurtrissent la pointe de leurs seins pour leur frère Pepi.... Tu ne périras point, Pepi, oiseau-*hat* fils de l'oiseau-*hat*, hirondelle issue de l'hirondelle», (l. 532—538). L'identité des deux »oiseaux d'Osiris»[3] et des deux sœurs d'Osiris est visible ici, à travers la confusion d'Osiris et d'Horus qui fait de Pepi tantôt le frère et tantôt le fils des mêmes déesses.

L'hirondelle-Isis qui voltige à Byblos autour d'Osiris, résume donc le couple des hirondelles Isis et Nephthys qui veillent sur la tête mystérieuse au chapitre 166 du Todtenbuch, analogue au chapitre 172, deux textes qui ne se trouvent guère à la bonne époque que dans Nebseni. D'où il suit que les Egyptiens associaient les idées suivantes dans le Todtenbuch de Nebseni: les hirondelles (Isis et Nephthys) gardant (comme à Byblos selon Plutarque) la tête d'Osiris (chapitre 166), et cette tête voguant vers l'Asie dans une

---

[1] Maspero, Trois années de fouilles, p. 227.

[2] Cf. Brugsch, Zeitschrift, 1879, p. 2 et 3.

[3] Unas, 256 et 257; cf. Pepi II, 1118, Rekhmara, pl. 20—26; etc.

corbeille (chapitre 172). — Tout ceci implique l'existence de divers épisodes du séjour d'Isis en Phénicie, tel que l'a décrit Plutarque, à côté de la légende déjà formée de la corbeille d'Osiris, le tout d'après un papyrus écrit à Memphis sous la dix-huitième dynastie.

V.

Explication.

Si le radeau de Tyr à Erythrées, et probablement la corbeille d'Egypte, à Byblos, ont dû être amarrés d'une certaine manière, c'est que les statues et les emblèmes des dieux ne pouvaient être touchés, ni par tout le monde, ni sans rites préalables.

»Ne touchez pas à mon père, ne heurtez pas la tête de mon père«, s'écriait le prêtre égyptien officiant pour le fils à la consécration nocturne de la statue du mort: il interdisait aux assistants d'effleurer la statue de leurs souffles, de leurs regards et de leurs lumières[1].

Pour emmener la Junon de Véies, une fois la ville emportée d'assaut, les Romains prirent des précautions significatives. Ils choisirent dans toute l'armée des jeunes gens qui se présentèrent, le corps purifié et vêtus de blanc, devant la déesse, non sans appréhension, car le droit de la toucher n'appartenait qu'à un prêtre d'une certaine famille, d'après les usages de l'Etrurie. La déesse, heureusement, n'opposa point de résistance: elle se fit même légère et docile. On la transporta sur l'Aventin, »où les voeux du dictateur romain l'avaient appelée«, dit Tite Live. Avant l'assaut, en effet, Camille l'avait adjurée selon la coutume romaine de quitter Véies pour Rome[2].

[1] L'Ap-ro, l. 57—69; cf. SCHIAPARELLI, Il Libro dei Funerali, p. 69—78.
[2] Tite Live, V, 22; cf. Macrobe, Saturnales. III, 9, et Plutarque, Camille 7.

Il ne fallut pas y mettre tant de formes pour emporter de Troie le Palladium; mais aussi Pallas, irritée contre les Troyens à cause du jugement de Pâris, voulait elle-même qu'on l'enlevât, sic ipsa volebat[1]. De même la Grande Déesse laissa volontiers couper ses pins, qui étaient des nymphes, pour construire les vaisseaux d'Enée, qu'elle favorisait, læta dedi[2].

Par contre, Miltiade fut sévèrement châtié lorsqu'il essaya de ravir, sans le consentement divin obtenu par des rites propitiatoires, les objets sacrés de Paros, ce qui lui aurait livré l'île s'il eût réussi. Après avoir franchi de nuit le mur du temple des déesses (Déméter et sa fille), il alla jusqu'à la porte, où il fut saisi tout à coup d'une horreur secrète[3]: il recula, et en sautant de nouveau par dessus le mur se démit la cuisse ou le genou. Les Pariens voulaient punir la prêtresse Timo qui lui avait indiqué le moyen de prendre la ville, et révélé les choses qu'on ne doit pas dire au sexe masculin, mais la Pythie défendit Timo, celle-ci n'ayant fait que montrer à Miltiade le chemin de sa perte[4].

Horace témoignait, au moins en paroles, plus de respect que Miltiade pour les choses sacrées:

non ego te, candide Bassareu,
invitum quatiam, nec variis obsita frondibus
sub divum rapiam[5].

Une opinion très répandue chez les gens de mer, jadis[6] et aujourd'hui encore[7], est qu'un navire ne doit pas être

---

[1] Ovide, Fastes, VI, vers 431; cf. Enéide, II, vers 615 et 616.
[2] Enéide, IX, vers 89.
[3] Cf. Pausanias, Béotie, IX, 34.
[4] Hérodote, VI, 134 et 135.
[5] Odes, I, 18; cf. id., III, 23.
[6] Achille Tatius, V, 16; cf. Actes des Apôtres, XVIII, 4.
[7] Mrs. Crowe, The Nightside of Nature, chapitre 2.

souillé par une présence impure. Aussi arma-t-on une galère sacrée dite la galère des déesses, pour que Timoléon pût conduire Déméter et sa fille de Corinthe à Syracuse[1], colonie de Corinthe[2].

Apollonius de Tyane, voulant un jour s'embarquer au Pirée sur un navire qui transportait des statues divines à vendre, le marchand refusa de le recevoir, parce que c'était mal, selon lui, de faire naviguer les dieux avec des gens de mœurs suspectes: à quoi Apollonius répliqua que les dieux ne s'étaient pas cru déshonorés pour avoir accompagné les Grecs sur leurs vaisseaux, lorsqu'Athènes vainquit les barbares à Salamine[3]. Non contents d'emporter leurs dieux, les Athéniens avaient envoyé alors une trirème chercher à Egine les statues des Eacides pour protéger la flotte. Cette trirème engagea le combat, et, au dire des Eginètes, le fantôme d'une femme divine y apparut, encourageant de la voix les combattants[4].

Les Athéniens ne s'étaient pas concilié sans peine la protection des Eacides: ils ne l'obtinrent qu'au bout de trente aus, par la consécration d'un enclos dans Athènes. Une première fois, ils avaient voulu s'emparer brutalement de deux statues sacrées, à Egine, et n'avaient pas mieux réussi que Miltiade à Paros; n'ayant pu les enlever de leurs piédestaux, ils les attachèrent avec des cordes: alors, pendant qu'ils tiraient de leur côté, les statues tirèrent du leur[5], sorte de lutte qui passe pour s'être produite plusieurs fois au moyen âge.

Ainsi, après la mort de sainte Gudule dans le Brabant (en 712), on ne put transférer ses reliques dans un certain

---

[1] Plutarque, Vie de Timoléon, 9.
[2] Id., Vie d'Alcibiade, 22.
[3] Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, V, 20.
[4] Hérodote, VIII, 64 et 84.
[5] Hérodote, V, 86 et 89.

endroit, mais on les porta sans peine au lieu préféré par la sainte, Morzelle, où un arbre, qui avait fleuri au milieu de l'hiver sur sa tombe, les accompagna en se transplantant lui-même. On racontait un autre incident de ce genre au sujet de trois crucifix trouvés par sainte Hélène dans une grotte, à Jérusalem. Un pélerin obtint qu'on les envoyât en Europe, et, pour ce faire, on les mit chacun dans un bateau qu'on abandonna en pleine mer. Chaque bateau ayant abordé à un endroit différent, le crucifix recueilli à Rue dans la Somme (en 1101), fut disputé aux gens de ce pays par les bourgeois d'Abbeville, qui voulurent l'emmener sur un chariot. Le chariot ne put avancer, si bien qu'on dut dételer les chevaux, sauf un qui ne se laissa pas faire, et qui ramena promptement le véhicule à l'église paroissiale, où l'on replaça le crucifix[1]. La légende du *santo bambino* de l'église de *S. Maria in Araceli*, à Rome, n'est pas moins remarquable. Un religieux, auteur de cette statue, l'apportait de Jérusalem à Rome, »il y a plusieurs siècles», quand une telle tempête s'éleva qu'il fallut jeter à la mer tout le chargement du vaisseau, la statue aussi, par conséquent; mais la caisse où elle était renfermée se mit à suivre le navire et, une fois dans le port, ce fut le religieux seul qui put la retirer de l'eau[2].

Si les Athéniens ne purent emmener les statues, d'autre part les Tyriens, assiégés par Alexandre, ne purent retenir leurs dieux, bien qu'ils eussent pris soin d'attacher leur Apollon (à l'autel d'Hercule)[3], de même que les Lacédémoniens enchaînaient leur Arès et leur Aphrodite Morpho, les Arcadiens leur déesse marine Eurynome[4], sorte de Dercéto, etc.

---

[1] Le P. Giry, Vie des Saints, t. I p. 237—238, et t. II, p. 414—415.
[2] Panorama des fêtes chrétiennes, Tournai, 1892, p. 46 à 48.
[3] Quinte Curce, IV, 3.
[4] Pausanias, III, 15, Laconie, et VIII, 41.

Quand les dieux étaient favorables, les liens et les câbles semblaient aider à la transmission de leur sympathie et de leur appui. On connaît l'histoire de ces Ephésiens assiégés par Crésus, qui consacrèrent leur ville à Artémis, en joignant le temple de la déesse à leurs murs au moyen d'une corde[1].

Après l'échec d'une tentative pour s'emparer de la tyrannie à Athènes, antérieurement à Pisistrate, Cylon et ses complices eurent recours à la même pratique. Refugiés dans le temple d'Athéné, ils avaient consenti à passer en jugement, et, pour conserver leur droit d'asile, avaient attaché à la déesse un fil qu'ils tenaient à la main: le fil ayant cassé, ils furent tous mis à mort[2].

Il ne fallait pas rompre volontairement un fil sacré. Un certain Epytos eut l'audace de couper un cordon de laine qui fermait le temple de Poseidon Hippios, près de Mantinée, mais il fut aveuglé immédiatement par une source qui lui jaillit à la figure, et il en mourut[3].

L'épisode de la vestale Claudia et de la Mère des Dieux, à Rome, montre bien l'influence qu'on attribuait à la pureté sur les liens de ce genre. Pendant qu'Annibal ravageait l'Italie, les livres sibyllins, consultés, déclarèrent qu'on ne pourrait chasser l'étranger qu'en amenant à Rome la Mater Idæa de Pessinonte, une pierre sacrée. On envoya donc une ambassade au roi de Pergame, Attale, pour obtenir le transfert de la déesse[4], qui le demanda elle-même du fond de son sanctuaire, suivant Ovide. Montée sur un vaisseau fait avec les pins du pays, elle arriva sans encombre jusqu'à l'embouchure du Tibre, où le navire s'enlisa sans que rien

[1] Hérodote, I, 26.

[2] Plutarque, Vie de Solon, 14; cf. Hérodote, V, 71, Thucydide, I, 126 et 127, et Pausanias, I, 28.

[3] Pausanias, VIII, 10.

[4] Tite Live, XXIX, 10, 11 et 14.

pût le faire avancer. Alors la vestale Claudia, qu'on accusait d'infidélité à ses vœux, prouva qu'elle était chaste en saisissant le câble de remorque et en amenant le navire à elle seule, sans le moindre effort[1]. Une tradition très accréditée prétendit même que la vestale n'avait employé, en guise de corde, que sa ceinture[2].

On retrouve dans cette dernière légende le même rôle de la femme qu'à Erythrées et qu'à Byblos, où, de plus, l'emploi des cheveux est significatif. Pour obtenir la statue ou l'objet sacré, il fallait faire un sacrifice agréable aux dieux, ce que l'offrande de la chevelure féminine ne pouvait manquer d'être. C'était en un sens donner la plus belle et la plus intime parure de la cité, la plus pure aussi, semble-t-il, puisque les femmes veillaient sur le feu et sur le foyer[3]. Du reste les tresses féminines, par leur agencement et leur longueur, devaient éveiller facilement des idées de lien, d'attache ou de trait d'union (cf. GRIMM, *Märchen,* Rapunzel).

Mais dans un ensemble de rites funéraires, comme à Byblos et en Egypte, l'utilisation de la chevelure était encore mieux indiquée qu'ailleurs, vu la coutume si universellement répandue jadis d'offrir des cheveux aux mânes, libatas comas[4] : les anciens sont allés en ce sens jusqu'à couper la crinière des chevaux aux grandes funérailles[5]. L'offrande des cheveux repose sur un sentiment assez naturel pour qu'on en constate encore des cas sporadiques aux temps modernes: par exemple quand la duchesse de Berry voulut que le livre de Chateau-

[1] Ovide, Fastes, IV, vers 248—348, Lactance, Institutions divines, II, 17, Properce, IV, 11, vers 51 et 52; etc.

[2] Julien, Sur la Mère des Dieux, 1, et Suétone, Tibère, 2.

[3] Odyssée, VI, vers 305, et VII, vers 142 à 169.

[4] Ovide, Fastes, III, vers 562; cf. Hérodote, II, 36, Iliade, XXIII, passim, Odyssée, XXIV, vers 46; etc.

[5] Plutarque, Vie d'Alexandre, et Hérodote, IX, 24.

briand, la Vie du duc, »fût placé, avec ses cheveux, dans la tombe de son mari»[1].

Les Egyptiens ont pratiqué dans plusieurs circonstances, comme les Phéniciens, le sacrifice de la chevelure, ou des rites équivalents. Ils se rasaient la tête à la mort du bœuf Apis, d'après Lucien; d'après Hérodote, s'il mourait un chat dans une maison, les habitants se rasaient les sourcils: s'il mourait un chien, ils se rasaient le corps et la tête[2]. Les femmes veuves coupaient une partie de leurs boucles, et on trouve des chevelures dans certaines tombes[3]. Quant à la nef des morts, l'emploi des cheveux pour la traîner ou la maintenir témoigne pleinement de la valeur attribuée au sacrifice de la chevelure. Mourir, dans les idées égyptiennes, c'était arriver au port, aborder, [hieroglyphs], et l'amarre faite de cheveux (féminins) pour la barque funéraire par excellence, favorisait assurément l'abordage par la vertu du sacrifice. Eschyle ne dit-il pas, dans les Sept contre Thèbes, que le vent des lamentations enfle la voile et pousse la barque de l'Achéron?

C'est grâce à toutes ces idées que la coutume égypto-phénicienne de Byblos aura pris corps, si le texte emprunté au chapitre 172 du Todtenbuch a été bien compris ici: »Ta *tête*, mon *maître*, est la *corbeille* qui *navigue* au moyen des *cheveux* d'une *femme* d'*Asie*». Le maître, c'est Osiris-Adonis, et le passage traduit de la sorte présente, comme on peut en juger, une concordance remarquable avec le rite asiatique tel que l'a décrit Lenormant: »Dans les fêtes annuelles d'*Adonis*, à *Byblos*, les *femmes*» — qui se coupaient les *cheveux* pour la circonstance — »allaient recueillir la *tête* de l'*amant de*

[1] De Lescure, Chateaubriand, p. 105.

[2] Lucien, Sur la déesse syrienne, 6, et Hérodote, II, 66

[3] John Lee, Catalogue of the Egyptian Antiquities in the Museum of Hartwell House, p. 71, et Amélineau, Le Tombeau d'Osiris, p. 57.

Baaleth, apportée par les eaux de la *mer* dans un *vase* d'argile ou dans une *corbeille* de papyrus».

Chacun des mots essentiels de la phrase égyptienne, il y en a sept, correspond à un des détails essentiels de la cérémonie phénicienne.

Alger, Septembre-Octobre 1901.

Un roi Hyksos au temple de Dendérah?

Par **Karl Piehl.**

Grâce aux recherches et publications de notre regretté collègue JOHANNES VON DÜMICHEN, nous savons depuis longtemps que le temple de Dendérah, dont la construction actuellement existante date des derniers temps de l'Egypte ancienne, compte parmi les plus vieux sanctuaires, historiquement connus, des bords du Nil.

Les »Bauurkunde»[1] nous apprennent que le plan de l'édifice primitif avait été consigné »en vieille écriture tracée sur la peau d'une panthère au temps des suivants d'Horus» — selon une version — »en vieille écriture du temps du roi Chéops» — selon une autre version. En comparant les données des deux versions, on se sent (cela dit par parenthèse) disposé à identifier le temps des suivants d'Horus avec celui du roi Chéops — pour ma part je ne saurais me défendre de cette conclusion qui s'est d'ailleurs déjà présentée à l'esprit de CHABAS.[2]

Une date un peu plus récente, dans l'histoire de notre temple, reporte à l'époque du roi *Pi* — 𓍹𓊪𓇋𓇋𓍺 — avec

---

[1] DÜMICHEN, Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera, Taf. XV, XVI. Cfr MARIETTE, *Dendérah* III, pl. 78.

[2] *Zeitschrift* III (1865), page 93.

le prénom *Meri-rā*[1], la trouvaille, dans l'intérieur d'un mur de brique du palais royal, du susdit document. D'autres inscriptions nous font voir le même roi *Pi* en pose d'adoration devant la déesse Hathor[2]; son identité avec le roi Phiops de la VIe dynastie étant garantie d'un côté par la présence occasionelle du dit prénom, de l'autre côté par l'emploi, dans tel cas, de la forme régulière du nom royale *Pepi,* comme p. ex. dans la légende que voici: »le roi de la Haute et de la Basse Egypte *Rā-merī,* les deux diadèmes, ami de coeur, les seigneurs[3], *Pepī,* fils d'Hathor, maîtresse d'Anit, qui donne toute vie»[4].

Plus tard, le roi *Amenemhat I*[5] apparaît parmi les rois dont les noms se sont conservés comme ceux de bienfaiteurs du temple en question. Un rôle à part est attribué par les inscriptions à *Thotmès III* qui expressément est dit avoir réstauré le sanctuaire de Dendérah. Finalement, *Thotmès IV, Ramsès II* et *Ramsès III*[6] figurent parmi les rois ayant fait des dédications dans le célèbre temple d'Hathor. C'est là, si je ne me trompe, la série complète des pharaons ayant eu à faire avec le monument qui nous occupe — *avant* l'ère des Ptolémées.

Dans ces circonstances, la nouvelle de la présence à Dendérah du roi Hyksos *Apophis,* nouvelle que nous annonce le numéro qui vient de paraître de la *Zeitschrift*[7], m'a semblé digne de remarque. L'auteur de cette »découverte» quelque peu inattendue, M. ERMAN, attire l'attention du lecteur sur le fait — sans doute remarqué par quiconque ait examiné le »Dendérah» de MARIETTE — que la muraille

---

[1] DÜMICHEN, *Baugeschichte des Denderatempels*, Taf. I.
[2] DÜMICHEN, *ibid.*, Taf. II (bis).
[3] *Sphinx* IV, p. 59.
[4] DÜMICHEN, *ibid.*, Taf. IV. Voir aussi LEPSIUS, *Königsbuch* 25 g.
[5] DÜMICHEN, *l. l.*, Taf. III f.
[6] DÜMICHEN, *l. l.*, Taf. III a—d.
[7] *Zeitschrift* XXXIX, page 86: "Eine Weihung des Hyksos Apophis".

de la crypte N° 4 représente[1], entre autres figures de sistres votifs, une décorée du nom [hiéroglyphes]. Sans m'attarder à l'hypothèse parfaitement admissible (dont l'auteur de la *Zeitschrift* admet d'ailleurs la possibilité) que le nom propre *Apep* pût indiquer un particulier, vivant même antérieurement à la prétendue domination des *Hyksos*, je me borne à relever, contre la vraisemblance de la »découverte» du savant de Berlin, la particularité déjà connue que le nom du roi Apophis s'écrit en général, avec un [hiéroglyphe] terminal, [cartouche][2].

Ce qui précède nous a surabondamment prouvé que le roi *Pepi I* occupe à Dendérah une place d'honneur, parmi les souverains antérieurs aux basses époques. Rien d'étonnant qu'on eût conservé comme souvenir de lui un sistre votif portant son nom, précisément comme on y avait un objet analogue dédié au nom du roi Thotmès III[3]. En réalité, rien ne nous empêche de voir en *Åpep* une forme dénaturée de *Pepå* ou *Pepi*. Celui-ci s'écrivant quelquefois à Dendérah *Pi*, par suite d'une aphérèse résultant probablement du peu d'habitude qu'avait le scribe d'écrire, aux temps des Ptolémées, le nom du roi *Pepi* de la VI[e] dynastie, il est raisonnable d'admettre que ce nom de Pepi ait pu alors être estropié de différentes autres façons par les lettrés de cette époque tardive.

Ce qui a dû contribuer à faciliter la réduction de la forme originaire du dit nom propre, c'est vraisemblablement un jeu de l'étymologie populaire. *Pepi* dérive sans doute du nom de dieu *Pep*, dont nous avons il y a longtemps relevé l'existence dans la formation[4] assez fréquente [hiéroglyphes] »Le

[1] MARIETTE, *Dendérah* III, 41.

[2] Voir NAVILLE, *Bubastis*, Pl. XXXV C.

[3] DÜMICHEN, *Baugeschichte*, Taf. II.

[4] PIEHL dans les *Proceedings* X, pages 534, 535.

cadeau de Pep» (en latin **Papidorus*). Pepi signifierait donc »celui qui est à Pep», comme p. ex. Seti »celui qui est à Set».

De l'autre côté, rappelle comme formation p. ex. le nom propre qui du reste renvoie à , autre nom propre, parallèle à .

(LIEBLEIN 1662) est peut-être, ou peu s'en faut, à , ce que ou est à etc.

Il est donc fort probable que le nom de Dendérah représente une déformation du nom de roi Pepi qui, quoique, à ce qu'on sait, plusieurs fois relevé sous sa forme exacte dans le dit temple, y revêt aussi la forme insolite .

Dans tous les cas, l'absence complète des rois Hyksos du temple de Dendérah comme d'autres temples ptolémaïques de la Haute Egypte, rend l'hypothèse de l'identité de (MARIETTE, III, 41) avec Apophis éminemment invraisemblable. On a donc bien de quoi revoquer en doute l'opportunité de la thèse qui termine la susdite note de la *Zeitschrift* (XXXIX, p. 87): »Es ist das wieder eine neue Bestätigung dafür, dass die späteren Hyksoskönige sich dem Ägyptertume angepasst hatten».

= les Nègres?

Par **Karl Piehl.**

En faisant[1] une étude rapide d'une série de passages difficiles de la *stèle poétique* de Thotmès III, j'avais découvert, à la ligne 9, un nom de peuple, jusque-là inconnu, *Nebeṭu-qeṭ*, que tous les interprètes avant moi avaient coupé en deux mots: »chevelures» + »Kadi» (ou même »Kittim»).

Comme une confirmation de mon acception du passage en question, j'invoquai alors deux textes des *Denkmäler*[2] qui semblaient mentionner, l'un »les pays des *Nebetu-keṭ*», l'autre , »les *Nebeṭu-qeṭnu*».

Une quatrième preuve vient de m'être fournie par un texte dernièrement paru dans le *Recueil*[3] de M. Maspero. Ce texte orne un *groupe de plusieurs personnages*, dont le principal s'appelle *Sat-àmen*. Celui-ci y porte, entre autres, les qualifications suivantes:

---

[1] *Proceedings* XV, pages 261, 262.

[2] Lepsius, *Denkmäler* III, pl. 61 et pl. 5 a.

[3] *Recueil* XXII, page 107.

[hieroglyphs] »Celui qui accomplit la volonté du roi jusqu'à[1] la limite de la contrée *Satet*, celui qui connaît la direction des pays des *Fenchou*, celui qui reçoit les tributs des *Nebeṭu-qeṭnu*.

Si l'on réfléchit que la contrée Satet appartient à l'Asie et que les Fenchou habitaient probablement à l'est de l'Egypte, il est logique de voir dans les *Nebeṭu-keṭnu* un peuple habitant au Sud de l'Egypte. L'étymologie de ce dernier nom indiquant que les individus qui le portaient avaient les cheveux »en rond», c'est-à-dire *crêpus*, je n'hésite point à énoncer que les *Nebeṭu-qeṭnu* sont un peuple nègre ou peut-être *les nègres* habitant au Sud de l'Egypte. Ce serait là en tous cas une désignation empruntée au domaine de l'anthropologie, le nom usuel des nègres [hieroglyphs] décrivant la propriété plutôt morale de cette nation d'être »des mendiants»[2]»

---

[1] Pour ce sens de la locution [hieroglyphs], voir PIEHL, *Quelques petites inscriptions provenant du Temple d'Horus à Edfou* (Skrifter utg. af K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala V, 10), page 5, note 3.

[2] PIEHL dans les *Proceedings* XI, pages 139—142.

La stèle n° 10 d'Uriage.

Par **Alfred Duringe.**

Il existe, dans la fort belle collection égyptienne du Château d'Uriage, appartenant au Comte de St Ferriol, une stèle dont l'inscription, très bien conservée, m'a paru intéressante à faire connaître[1].

Elle porte le N° 10 dans la collection de M. de St Ferriol, et je suis heureux de profiter de cette occasion pour le remercier de l'obligeante autorisation qu'il a bien voulu me donner d'étudier et de publier ce document.

La stèle, dont nous donnons le texte plus loin, est en granit gris et a les dimensions suivantes: hauteur, $0^m,64$; largeur, $0^m,44$. Elle a la forme ordinaire des stèles, arrondie par le haut.

Dans le registre supérieur, deux personnages avec leur femme à côté d'eux sont assis sur un siège; chaque groupe reçoit des offrandes d'un autre individu qui occupe la partie centrale de la stèle. Les noms et titres de chacun d'eux sont mentionnés dans une inscription de 18 lignes verticales gravées au dessus de leurs têtes.

Le personnage de gauche est le défunt *Ousir,* sa femme s'appelle *Touaou,* l'offrande funéraire leur est faite par leur fils, prêtre d'Amon, *Samenkhet.* Celui de droite est le défunt

---

[1] M. Chabas a cité quelques passages de cette stèle dans son *Voyage d'un Egyptien* (p. 152), mais de façon assez incorrecte.

Aamatou[1], avec sa femme *Taäamatou;* il reçoit l'offrande qui est faite par leur petit-fils, également prêtre d'Amon, *Maätmeri.*

Seul le défunt *Ousir,* dont le tombeau a été découvert à Thèbes, et d'où doit provenir notre stèle, est nommé dans l'inscription de 12 lignes horizontales gravée au dessous de ce tableau sur la stèle.

Ces deux personnages furent des fonctionnaires importants; ils portent l'un et l'autre les titres de *fonctionnaire héréditaire* et de *gouverneur de district*. Ils vécurent à Thèbes, siège de leur gouvernement, sous la XVIIIème Dynastie (Thoutmès III).

Nous les connaissons par ailleurs: *Aamatou* fut le troisième gouverneur connu de Thèbes sous la XVIIIème Dynastie. Quant à *Ousir,* son fils aîné, il fut son successeur dans le même gouvernement en l'an 21 du règne de Thoutmès III[2]; il est mentionné en dehors de la stèle d'Uriage dans plusieurs autres monuments et inscriptions.

Spiegelberg[3], dans sa liste des gouverneurs de Thèbes, cite plusieurs documents comme se rapportant à *Ousir*:

1° MARIETTE, *Karnak,* 38, 9,

2° PIERRET, *Etudes égyptologiques*, p. 24,

3° *Aegyptische Zeitschrift* 1883, p. 132,

4° Pleyte-Rossi, *Papyrus de Turin*, 1er Texte, lignes 1 et 3.

A cette liste, nous pouvons ajouter:

5° Une stèle du Musée Calvet à Avignon publiée par Wiedemann[4],

---

[1] Je lis *Aamatou* avec Newberry et non *Aadoutou* comme le font Spiegelberg et Virey. La lecture *Aamatou* paraît certaine d'après l'inscription du tombeau de Rekhmara, et très probable d'après notre stèle.

[2] Newberry, *The life of Rekhmara,* p. 14.

[3] *Proceedings of the Society of biblical Arch.,* tome XV, p. 522 et 523.

[4] *Recueil,* t. XVII, p. 9.

6° Inscriptions du tombeau de Rekhmara[1],

7° Inscription dans un hypogée à Silsileh[2].

Il faut écarter, je crois, la référence du texte de l'*Aegyptische Zeitschrift* indiquée par Spiegelberg; un examen attentif de ce document m'a du moins conduit à cette solution.

L'inscription reproduite dans la *Zeitschrift* est une stèle relative à un personnage dont le nom est, malheureusement, en partie mutilé. On n'en peut lire que la première lettre et la dernière syllabe: *À . . . . . . hat.* Etant donné la grandeur de la lacune, il semble qu'on doive reconstituer *Amen em hat.* Le mot *ousir* précédé du titre de *gouverneur* revient quatre fois dans l'inscription, mais l'examen du texte montre que ce mot doit être pris comme un adjectif signifiant »fort, énergique», et non pas comme un nom propre d'individu. Il n'est en effet dans aucun cas suivi du déterminatif de l'homme , ni de l'expression *makherou* »défunt». Les phrases de l'inscription où on peut lire le mot *ousir* se rapportent donc tout simplement à *Amenemhat* et veulent dire: »je fus un gouverneur énergique»[3]. La traduction de ces phrases serait dépourvue de sens si on donnait à *ousir* la signification d'un nom propre d'individu.

Quant au papyrus de Turin, il parle d'un personnage nommé *Ousiramen;* je crois que, malgré la différence de nom, c'est le même individu que notre *Ousir;* ce dernier en effet est nommé *Amenousir* dans une de ses deux chapelles funéraires à Thèbes[4].

---

[1] Virey, dans les *Mémoires de la Mission du Caire,* t. V.; Newberry, *op. cit.*

[2] Lepsius, *Denkm.*, t. V, planche 25bis; Norden, *Travels in Egypt and Nubia,* t. II, pl. 125; Newberry, *loc. cit.* p. 14.

[3] .

[4] Newberry, *loc. cit.*, page 15, note 1.

Enfin, les inscriptions du tombeau de *Rekhmara* publiées par Virey[1], et plus récemment, d'une manière beaucoup plus complète, par Newberry[2], fournissent des renseignements très intéressants sur *Ousir* et sa famille.

D'après Virey, Spiegelberg et Wiedemann, *Rekhmara* serait le fils d'*Aamatou* et par conséquent le frère d'*Ousir*. Rien n'est moins exact. *Ousir* est le fils aîné d'*Aamatou*[3], tandis que *Rekhmara* est fils de *Noufirouben,* troisième fils d'*Aamatou; Rekhmara* était donc le neveu d'*Ousir,* et le petit-fils d'*Aamatou*[4]. Si, dans différents endroits[5] de l'inscription du tombeau de *Rekhmara,* on dit que Rekhmara est de la *filiation*, , d'*Aamatou,* dans un autre on dit qu'il est *procréé,* , par *Noufirouben.* Nous sommes de l'avis de Newberry dans l'explication qu'il donne de cela et que la traduction que nous donnons des termes et fait pressentir. L'expression , »fait par», indique un fait matériel qu'on peut traduire par »procréé, engendré»; celle de , au contraire, évoque simplement une idée de filiation, de parenté en ligne directe; on peut la traduire par »de la descendance de»[6]. De plus, *Noufirouben,* le père de *Rekhmara,* était un personnage obscur, un simple prêtre d'Amon; on comprend dès lors pourquoi *Rekhmara*, ou plutôt ses héritiers qui ont fait décorer son tombeau, ont mentionné au lieu de son père *Noufirouben,* son grand-père *Aamatou,* personnage important, gouverneur d'une moitié

[1] VIREY, dans les *Mém. de la Mission du Caire,* tome V, p. 7, 169, 170.
[2] Newberry, *The Life of Rekhmara,* p. 14—15, pl. XI.
[3] Stèle du Musée Calvet à Avignon; Newberry, *loc. cit.* p. 14.
[4] *Mém. de la Mission du Caire,* t, V, pl, 2.
[5] *Ibid.,* pl. 16 et 38.
[6] Par exemple , titre des Pharaons.

de l'Egypte, et ont mis en évidence leur filiation avec un ancêtre si haut placé.

Ce point établi, nous devons donc corriger l'ordre des Gouverneurs ( ) donné par Spiegelberg et l'établir ainsi:

Aamatou, Ousir, Rekhmara.

Virey et Newberry donnent la liste des membres de la famille d'*Ousir* d'après les documents tirés du tombeau de *Rekhmara*[1]; la stèle d'Uriage permet de préciser des points de lecture douteuse à cause des lacunes de l'inscription du tombeau de *Rekhmara*, et de reconstituer les noms exacts de deux des fils d'*Ousir.*

Le nom du fils ainé d'*Ousir* n'a pu être lu qu'incomplètement par Virey et par Newberry, à cause de la lacune du texte. Voici ce que donne l'inscription de *Rekhmara:* . Newberry comble la lacune par le mot de prêtre ou prophète, ou , et lit: »Son fils prêtre de Ma, *Meri*». D'après notre stèle, ou doit reconstituer ainsi le texte » » et lire; »Son fils, prêtre d'Amon, *Maātmeri*». Ce dernier était donc prêtre d'Amon et non de Mâ.

Pour le second fils d'*Ousir,* Virey lit mal son nom, qu'il écrit . Newberry en donne la vraie lecture , *Menkhsa.* La stèle d'Uriage nous donne le nom complet du personnage qui est , *Samenkhet.* Sur notre stèle, il est simple prêtre d'Amon, dans le tombeau de *Rekhmara,* il a le titre plus important de scribe d'Amon

[1] Newberry, *loc. cit.,* p. 14 et pl. XI.

. Cela se conçoit parfaitement: *Rekhmara* étant d'une génération postérieure à *Ousir,* son tombeau a été fait probablement plus tard que celui d'*Ousir* et le personnage en question avait obtenu de l'avancement.

Les gouverneurs étaient, comme on sait, des personnages très importants; ils avaient un costume spécial, et les attributions les plus étendues; ils gouvernaient, non pas une ville, comme on l'a cru d'après une interprétation erronée du mot , mais tout un pays, qui n'était rien moins que la moitié de l'Egypte. Il y avait en effet un gouverneur de la Haute-Egypte et un de la Basse-Egypte, et quelquefois, les deux fonctions étant réunies sur la même tête, l'Egypte entière leur obéissait. On considérait naturellement comme un grand honneur d'appartenir à leur famille, et on devait saisir avec empressement toute occasion de le rappeler. C'est pour cela, très probablement, que les fils d'*Ousir,* sur la stèle funéraire de leur père, ont mentionné leur grand-père *Aamatou,* prédécesseur d'*Ousir* dans les titres et fonctions enviés de gouverneur . L'ainé des fils d'*Ousir* fait donc à son grand-père les offrandes funéraires d'usage, et le second à son propre père.

Voilà les quelques points que la stèle d'Uriage a permis de préciser au sujet d'*Ousir* et de sa famille.

Peut-être écrira-t-on un jour l'histoire des gouverneurs de Thèbes. Si on le faisait, ces quelques renseignements pourraient servir à déterminer la place et la famille de l'un d'eux.

Je donne au complet, pour terminer, les textes de la stèle n° 10 d'Uriage.

1. — Registre supérieur.

Au sommet, dans l'axe de la stèle, se trouve le signe flanqué, de chaque côté, du groupe de signes. Au dessous, à gauche, un homme et une femme sont assis devant une modeste table d'offrandes, de l'autre côté de laquelle un homme debout élève un bras en signe d'adoration. L'homme assis est le ; la femme est nommée . Le personnage en adoration est qualifié .

Même scène à droite. Le défunt est le ; sa femme est la . Le personnage adorant est .

2. — Registre inférieur.

Douze lignes d'inscription couvrent ce registre. Le texte est très clair et en excellent état. Seule, la seconde ligne a entièrement disparu. Comme les bords de la stèle sont écornés à droite et à gauche à la hauteur de cette ligne, il est probable que c'est le cordage ayant servi au transport de la stèle (la seconde ligne occupe exactement le milieu de la pierre) qui, par suite de frottements répétés, a détruit cette partie de l'inscription.

[1] Ce signe pourrait, à la rigueur, être un [illegible], *kherp,* avec manche très écourté.

Lyon, 25 Juillet 1901.

---

[1] Comparer sur une stèle du Musée de Turin, datée de la XVIII[e] dynastie (Maspero, dans *Rec.*, IV, 126).

[2] Le texte porte bien *tes ouah-k;* c'est très vraisemblablement une erreur de gravure pour , *sik.*

Un problème chronologique.

Par **J. Lieblein.**

Le curieux texte que M. Golénischeff a publié et traduit dans le Recueil[1] et que M. Erman a traduit de nouveau dans la Zeitschrift[2] nous donne le récit d'un voyage entrepris par le messager égyptien Ounou-Amon pour rapporter du bois de Libanon pour la barque sacrée d'Amon-ré. Il fut envoyé par le grand-prêtre d'Amon, Her-hor, et le prince de Tanis, Smendès.

Le texte commence par la date de l'an V d'un roi qui n'est pas nommé. Ce roi, quel est-il? Ce ne peut pas être ni Her-hor, ni Smendès; car ils ne sont pas qualifiés rois et tous les deux portent après leur nom le déterminatif [hieroglyph], un homme ordinaire, au lieu de [hieroglyph], déterminatif spécial de roi. Comme le récit nous donne Her-hor et Smendès comme contemporains, notre voyage eut probablement lieu environ l'an 900 a. J.-C. Mais à ce moment c'était Osorkon I de la dynastie Bubastite, la XXIIe dynastie, qui était roi et de nom et de fait, et je crois que la date de l'an V se rapporte à

---

[1] *Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'arch. égypt. et assyr.* XXI, 74–102.

[2] *Zeitschrift für ägyp. Sprache* XXXVIII, 1–14.

ce roi[1]. A cette époque Her-hor qui était vieux avait dû renoncer au titre royal, et Smendès qui était jeune ne s'était pas encore emparé du pouvoir suprême.

Cette détermination chronologique de l'an 900 a. J.-C. pour le temps de la contemporanéité de Her-hor et de Smendès diffère de la chronologie généralement acceptée qui donne environ l'an 1100 a. J.-C. pour la même époque. Je ne veux pas traiter ici cette question au long ou de nouveau donner mes raisons. Je désire seulement d'attirer l'attention du lecteur sur une phrase de notre texte qui peut-être nous sera de quelque utilité ici. Page II, l. 65 nous lisons: »Tu vois les oiseaux *geš* qui de nouveau descendent vers l'Égypte». Il s'agit ici sans doute des oiseaux de passage et nous y voyons l'expression du désir qu'avait le messager Ounou-Amon de retourner dans son pays natal. Il voit que le travail marche lentement, il va souvent au bord de la mer et observe que les arbres arrivent rarement un à un, il s'impatiente et s'ennuie et quand, un jour, il voit les oiseaux passer vers l'Egypte, il désire de pouvoir aller avec eux. Nous avons donc ici une indication de la saison de l'année. Tâchons d'en tirer une preuve.

Quant aux oiseaux de passage on ne peut que dire approximativement qu'ils passent de la Syrie vers l'Égypte pendant les mois de Septembre et d'Octobre. Comme nous ne savons pas quels étaient les oiseaux qui sont indiqués par le mot égyptien *geš*, nous ne pouvons pas préciser le temps de leur passage plus étroitement.

Maintenant voyons si le texte nous donne des renseignements sur la date et sur la saison.

Le messager Ounou-Amon partit de Thèbes le 16 Epiphi, il reste à Tanis jusqu'au mois de Mesori, au premier

[1] Conf. mon "Étude sur la chronologie égyptienne", p. 17 et le tableau annexé, dans *Actes du XIe Congrès intern. des orientalistes,* Paris 1897, Égypte et langues africaines.

jour duquel il s'embarquait. Cinq mois et un jour après qu'il avait quitté Thèbes, c'est-à-dire le 17 Choiak, il avait un entretien avec le roi de Byblos qui finit par l'envoi d'un message à l'Égypte. L'envoyé revint à Byblos dans le mois de Tybi. Après quoi le roi de Byblos envoya 300 hommes et 300 boeufs à Libanon pour couper les arbres et les trainer au bord de la mer; on employait à cela tout l'hiver et jusqu'au mois d'Epiphi[1]. Ils coupaient les arbres et les trainaient au bord de la mer en même temps; car, naturellement, les 300 boeufs ont été employés au trainage. Le mois d'Epiphi était terminus ad quem; alors tout le travail était probablement fini, après qu'il avait été continué pendant cinq mois, Méchir, Phamenoth, Pharmouthi, Pachons, Payni.

Mais l'année de ces dates, quelle était-elle? Supposons d'abord qu'elle était l'année sothiaque, ce qui du reste n'est pas bien probable, et faisons le calcul pour trouver les saisons de l'année solaire et naturelle, d'après lesquelles le vol des oiseaux de passage se règle, chose qui nous interesse ici particulièrement.

De l'an 1100 a. J.-C. à l'an 900 a. J.-C. le 1 Thot sothiaque tombait quinze jours après le solstice d'été, c'est-à-dire au 6 juillet Grég. Par conséquent, le 1 Epiphi sothiaque tombait 65 jours (Epiphi 30 jours, Mésori 30, et 5 jours épagomènes) avant ou au 2 mai Grég. et le 1 Méchir sothiaque 150 jours (5 mois × 30 jours) avant ou au 3 décembre Grég.

Puis calculons sous la supposition que l'année d'après laquelle les dates de notre texte sont données était l'année

---

1 "ils ont employé l'hiver là, laissant, abandonnant, quittant, terminant, finissant (le travail) vers le mois d'Epiphi". (Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXme dynastie*, p. 10).

civile et vague de 365 jours, et qu'il s'agit de l'an 1100 a. J.-C., comme la chronologie généralement acceptée le veut. En 1100 a. J.-C. le 1 Thot de l'année vague tombait 1321—1100 = 221: 4 = 55 jours avant le 6 juillet, c'est-à-dire au 12 mai Grég., le 1 Epiphi au 8 mars Grég. et enfin le 1 Méchir au 9 octobre.

Enfin, si nous calculons sous la supposition, qu'il s'agit de l'an 900 a. J.-C., ainsi que je le crois, le 1 Thot tomberait 1321—900 = 421 : 4 = 105 jours avant le 6 juillet ou au 23 mars Grég., le 1 Epiphi au 17 janvier Grég., et le 1 Méchir au 20 août Grég.

Pour résumer voici les résultats:

1. Si nous avons l'année sothiaque
   Le 1 Méchir correspond au 3 décembre Grég.
   Le 1 Epiphi „ „ 2 mai „
   Le 1 Thot „ „ 6 juillet „
2. Si nous avons l'année civile et vague en 1100 a. J.-C.
   Le 1 Méchir correspond au 9 octobre Grég.
   Le 1 Epiphi „ „ 8 mars „
   Le 1 Thot „ „ 12 mai „
3. Si nous avons l'année vague en 900 a. J.-C.
   Le 1 Méchir correspond au 20 août Grég.
   Le 1 Epiphi „ „ 17 janvier „
   Le 1 Thot „ „ 23 mars „

Le travail de couper les arbres et de les trainer au bord de la mer avait lieu:

Sous la supposition nº 1 du 3 décembre au 2 mai Grég.
Sous „ „ nº 2 du 9 octobre au 8 mars Grég.
Sous „ „ nº 3 du 20 août au 17 janv. Grég.

Tâchons, s'il est possible, de faire application de ces dates à la chronologie.

C'était pendant ce long travail que le messager Ounou-Amon s'impatientait et s'ennuyait et observant le vol des oiseaux de passage était désireux de les suivre vers l'Égypte.

Maintenant, nous voyons clairement que la supposition nº 1 est inadmissible; car le vol des oiseaux de passage vers le sud n'a pas lieu dans la saison du 3 décembre au 2 mai Grég. Aussi n'est-il pas du tout probable, que nous ayons ici l'année sothiaque; car les anciens Egyptiens n'employaient jamais cette année dans leurs dates excepté seulement pour les fêtes religieuses.

La supposition nº 2 n'est pas beaucoup plus heureuse. S'il n'est pas tout à fait impossible que quelques oiseaux passent vers l'Égypte après le 9 octobre Grég., il n'est pas bien probable que le messager égyptien eût le désir de les suivre. Car alors le travail était à peine commencé, le roi de Byblos ayant depuis peu envoyé beaucoup d'hommes et de boeufs à Libanon pour faire le travail; le messager devait donc être plein d'espoir et de joie, et pendant les premières semaines il ne pouvait nullement songer à revenir à l'Égypte ni, encore moins, en être désireux.

Reste la supposition nº 3. Ici tout s'accorde. Plusieurs semaines s'étaient déjà passées après le commencement du travail. Le messager trouvait que son affaire se trainait; il était fâché et voyant, vers la fin du mois de Septembre, les oiseaux passer vers l'Égypte, il soupire désireux d'aller avec eux.

Tout cet épisode a peut-être été deplacé un peu dans le texte. Qu'il n'appartienne pas à la dernière partie du séjour à Byblos, cela semble être indiqué par la circonstance que le roi de Byblos envoyait à Ounou-Amon »une chanteuse égyptienne qui se trouvait auprès de lui pour lui réciter des chants que son coeur ne prenne pas des idées fixes»[1] c'est-à-dire pour lui être une compagne douce et agréable pendant le triste séjour à Byblos.

Dans tous les cas il n'est pas possible d'expliquer la

[1] Page II ligne 69.

chose autrement, si, toutefois, on veut tenir compte de la phrase qui regarde le vol des oiseaux. Si j'ai réussi à en trouver le vrai sens, nous aurons une preuve assez concluante qui établit que l'époque de Her-hor et de Smendès n'était pas l'an 1100 a. J.-C., mais bien l'an 900 a. J.-C.

Quod erat demonstrandum.

Christiania, le 26 février 1902.

Note additionnelle. Si l'on ne veut pas accepter l'explication de la phrase hiéroglyphique, donnée dans la note de la page 32, ceci n'entraverait en rien la thèse principale qui est basée non sur le temps de la fin, mais sur celui du commencement du travail. *(J. L.)*

Griechische Ostraka
im Victoria-Museum zu Upsala

von

Otto Lagercrantz.

Das Victoria-Museum zu Upsala besitzt eine nicht unbeträchtliche Anzahl von griechischen Ostraka. Sie sind von dem Begründer und jetzigen Director des Museums, Karl Piehl, auf seinen Reisen in Ägypten während der Winter 1882—1883 und 1883—1884 käuflich erworben worden. Wie ich von ihm höre, stammt der weitaus grösste Teil von ihnen aus Karnak und nur ein ganz kleiner aus Elephantine. Von der Hand Piehl's rühren auch die Ursprungsangaben her, welche mehrere Stücke am Rande der Schriftseite tragen.

Der Zustand der Upsalaer Ostraka ist gegenwärtig ein sehr verschiedener. Einmal sind die Fragmente viel zahlreicher als die vollständig erhaltenen Texte. Zweitens beginnt die mit Schrift bedeckte Oberfläche hier und dort zu zerfallen, ja einige Nummern sind hierdurch schon unleserlich oder fast unleserlich geworden. Wenn auch die meisten Scherben dieser Gefahr noch auf lange Zeit widerstehen zu können scheinen, so muss indessen die Befürchtung ziemlich nahe liegen, dass das Übel weiter um sich greifen wird.

Herr Professor Dr. Piehl hatte Ende vorigen Jahres die grosse Liebenswürdigkeit, mich zur Veröffentlichung der

dem Museum gehörigen griechischen Ostraka in dieser Zeitschrift aufzufordern. Trotz meiner mangelhaften Kenntnisse der griechischen Cursive glaubte ich jedoch zusagen zu sollen und zwar in der Hoffnung, dass sich die Schwierigkeiten der Schrift mit der Zeit vielleicht bewältigen liessen und dass den künftigen Untersuchungen über die antike Wirtschaftsgeschichte mit dem neuen Material einigermassen gedient wäre.

Was nun mein Verfahren bei der Herausgabe betrifft, so werde ich mich möglichst eng anschliessen an das grossartige Werk von Ulrich Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien, Leipzig und Berlin 1899, dessen zweites Buch die Texte von 1624 Ostraka und dessen erstes Buch einen eingehenden Kommentar zu ihnen enthält[1].

Ich fange heute die Serie mit einer Nummer an, die mir verhältnismässig leicht zu entziffern war.

1.

(Hierzu die Tafel im 4. Heft des 5. Bandes).

Theben.

Zwei Zeilen Demotisch. Darauf:

Διαγεγρά(φηκεν) Πετεμενώφιος Παμώνθης ὑπ(ὲρ) χω(ματικοῦ) ι L
ϛ ἒξ τετρόβ(ολον) / ϛ ϛ' F καὶ προσδ(ιαγραφόμενα) ἑξ— ϲ. L ι Τιβερίου
Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ [Αὐτοκ]ρ̣[άτο]ρ̣[ος
μη(νὸς) Καισαρήου λδ̄. Βάσσος Δέκμου τραπ(εζίτης) σεση(μείωμαι).
(2. Hand:) Ἄλ(λας) μη(νὸς) Καισαρήου λδ̄ ὑπ(ὲρ) βαλ(ανήων) ι L
τε[τρό]β(ολον) <ϲ>
/ F ϲ. Ἀλέξανδ(ρος) Κεφάλου.

Die photographische Reproduktion ist leider in vielen Punkten nicht gut geraten. Ich begnüge mich die gröbsten

[1] Ich citiere das erste Buch durch *Wilcken I* (nach den Seiten) und das zweite durch *Wilcken Nr.* (also nach den Nummern der Ostraka in seiner Ausgabe).

Fehler hervorzuheben: Z. 2 die Zeichen ɩ ϛ ϝ sehen gar nicht so aus; Z. 3 es fehlt dem Original gänzlich der nach oben gekrümmte Strich, der vertikal durch den Anfangsbuchstaben vom Worte Σεβαστοῦ läuft; Z. 5 die Lücke in τε[τρό]β(ολον) ist fälschlich durch ein paar Zeichen ausgefüllt worden.

Zu diesem Ostrakon liegt in Wilcken Nr. 1387 ein ziemlich genaues Ebenbild vor. Verschieden sind nur der Zahler: dort Ὀννῶφρις Ψενχθανούφιος und die Zahlungstage: dort Καισαρήου γ und Καισαρήου λγ. Gleich sind dagegen in beiden die Steuern (Damm- und Badesteuer), die Steuersätze (6 Dr. 4 Ob. und 4½ Ob.), das Steuerjahr (das 10. des Claudius), der Empfänger der ersteren Steuer (Βάσσος Δέκμου τραπεζίτης) und zum Schluss auch das Formular. Von der Schrift in Nr. 1387 sagt Wilcken I 94, dass sie gross und deutlich ist. Mit guten Gründen dürfte man also das von Wilcken dort gelesene Α . . . φαλου in Ἀλέξανδρος Κεφάλου ergänzen können. Obgleich mir Z. 5 das Zeichen für Ἄλ(λας) nicht anders woher bekannt ist, möchte ich doch in Anbetracht der erwähnten Übereinstimmung meine Lesung für gesichert halten.

Wegen Πετεμενώφιος Παμώνθης statt Πετεμενῶφις Παμώνθου vgl. z. B. Wilcken Nr. 4, 7 und 8 Ζμήθιος Παχνοῦβις statt Ζμῆθις Παχνούβιος.

Wegen der gleichzeitigen Entrichtung zweier Steuern an verschiedenen Stellen vgl. Wilcken Nr. 399, wo Ἀντίφιλος Ἀντιφίλου am selben Tag, Φαρμοῦθι λγ, teils ὑπὲρ λαογραφίας an Βάσσος Δέκμου teils ὑπὲρ βαλανικοῦ an Ἀπολ(. . . . . .) zahlt. Was mit der doppelten Datierung in Καισαρήου λδ und ähnlichen Fällen gemeint wird, bleibt noch unklar. Hierüber vgl. Wilcken I 813 ff.



August Eisenlohr †.

Le 23 Février est mort à Heidelberg notre collègue le professeur AUG. EISENLOHR. Tous les amis de l'égyptologie seront affectés de cette perte cruelle soufferte par notre science.

Sphinx, qui a eu le bonheur de pouvoir compter E. parmi ses collaborateurs, tient à honneur de déposer une couronne d'éternelles sur son tombeau, en publiant en fac-simile son portrait. Nous devons à l'obligeance d'une de ses proches la communication de la nécrologie suivante, déjà parue dans un journal quotidien allemand:

»Am 6. October 1832 zu Mannheim geboren, studirte August Eisenlohr zunächst in den Jahren 1850 bis 1853 *Theologie* an den Universitäten Heidelberg und Göttingen. Ein Nervenleiden warf ihn mehrere Jahre auf das Krankenlager, und, als er genesen, widmete er sich dann der *landwirthschaftlichen* Praxis. Er studirte in Heidelberg *Naturwissenschaften,* vornehmlich *Chemie,* und erlangte darin 1860 die Doctorwürde. Hierauf wurde er *Farbenfabrikant* in Heidelberg. Eine zufällige Veranlassung führte ihn da, wie er selbst erzählt, im Jahre 1865 zum Studium des *Chinesischen* und hierdurch zu dem der Schrift und Sprache der Hiero-

glyphen. CHABAS und BRUGSCH werden seine Lehrer. Bereits 1869 kann er sich als Privatdocent für altegyptische Sprachkunde an der Ruperto Carola habilitiren. Im Winter 1869—70 lernt Eisenlohr, durch eine im Auftrag des Grossherzogs veranstaltete Reise, Egypten in eigener Anschauung kennen. In Alexandria beschäftigt er sich mit dem Papyrus *Harris* (aus der Zeit Ramses' III. um 1200 v. Chr.), vermittelt dessen Ankauf durch das Britische Museum, beschreibt und übersetzt ihn. Heimgekehrt, lässt er die gleiche Sorge dem ältesten mathematischen Werk der Egypter angedeihen, dem Papyrus *Rhind*, dessen Entstehung bis 2000 v. Chr. hinaufreicht. (Leipzig 1877, 2 Bände; 2. Aufl. Leipzig 1891.) Die früheren naturwissenschaftlichen Studien wurden fruchtbar für den Kommentar dieses äusserst wichtigen Literaturdenkmals. Zwei Jahrzehnte später veröffentlicht er einen »Altbabylonischen Felderplan» aus Tello mit allen Längen- und Flächenmassen (Leipzig 1886). In Gemeinschaft mit REVILLOUT beginnt er (Paris 1885) die Edition eines »Corpus Papyrorum Aegypti». An der Fortsetzung dieser und anderer Arbeiten, welche sich des grössten Beifalls der Fachgenossen zu erfreuen hatten, hinderten Eisenlohr seine misslichen Gesundheitsverhältnisse. Am bekanntesten in weiteren Kreisen dürfte er durch seine Bearbeitung des zweiten Theils von BAEDEKERS »Egypten» gevorden sein. 1872 war er zum a. o. Professor der egyptischen Sprache und Alterthumskunde, 1885 zum Honorar-Professor ernannt worden. Als *Wirthschaftspolitiker* ist der Verstorbene mit einer Broschüre »Prüfung der Münzreformvorschläge der preussischen Regierung» (Heidelberg 1871) aufgetreten».

MASPERO, G., Rapport sur les fouilles exécutées par le Service des Antiquités de Novembre 1899 à Juin 1900. (Communication faite à l'Institut égyptien, le 9 Novembre 1900). Le Caire 1901.

Ce rapport éminemment précieux comprend deux chapitres, l'un relatif à Thèbes, l'autre concernant Memphis.

En rendant compte des »travaux exécutés à Thèbes», l'auteur s'occupe avec beaucoup de détail des mesures[1] qu'a rendues nécessaires l'écroulement de onze des colonnes de la Salle Hypostyle de Karnak. La description livrée de ces travaux est fort instructive, non seulement aux yeux de ceux qui veulent savoir comment actuellement il faut procéder à l'effet de protéger d'une manière efficace les monuments de la vallée du Nil contre le danger dont les menace constamment leur position délicate, au milieu d'une population qui est toujours prête à en faciliter la destruction et dans une époque qui veut surtout tirer profit de l'Egypte au point de vue industriel. La même description nous montre aussi d'une façon pour ainsi dire palpable comment les anciens égyptiens s'y sont pris vraisemblablement pour transporter des pierres immenses et pour les soulever à une hauteur vertigineuse au-dessus du sol: on a là — qu'on me permette cette expression — un aperçu de traité pour construire, illustré par des exemples empruntés à la vie pratique.

L'auteur fait de son mieux pour rendre justice à tous ceux qui l'ont aidé à sauver de destruction le monument le plus puissant que nous ait légué l'ancienne Egypte, et il ajoute (p. 12) à ce sujet: »Tout ce qu'il était humainement possible de faire a été fait pour sauver le monument. Si néanmoins la catastrophe survient, il faudra n'en accuser personne, mais se souvenir que Karnak est très vieux, et que les matériaux dont la salle est construite avaient servi déjà pour la plupart quand on les employa il y a trente siècles passés; ils sont arrivés au terme extrême de leur résistance».

En faisant le sauvetage de la Salle Hypostyle, on a mené de front l'exploration des ruines de Karnak. En parquant les

[1] Pour cette matière, voir *Sphinx* V, p. 62, où l'on peut voir la suite de l'application d'une partie de ces mesures de précaution.

preneurs de sébakh dans un espace restreint, le long de la paroi Est de l'enceinte, on a ainsi provoqué, en juillet 1899, la trouvaille d'un temple nouveau, contenant un sanctuaire dédié à Osiris, seigneur de l'Eternité. Ce temple date des pharaons Bubastites et Ethiopiens et paraît, selon les observations de M. Maspero, nous fournir des indications curieuses et à la fois très compliquées pour l'histoire obscure de cette époque si peu élucidée.

La terre nécessaire à l'élévation »des pylones», au moyen desquels les restaurations de la Salle Hypostyle ont dû se faire, on est allé la chercher dans des endroits déterminés où il y avait lieu de croire que des monuments inconnus se cachaient. Grâce à ce procédé ingénieux, on a découvert, en déblayant la partie Nord de la Cour de Taharka, »un véritable magasin de sphinx criocéphales» [1]. En cherchant dans une direction diamétralement opposée, on a trouvée, au Nord de la Salle Hypostyle, une chapelle consacrée à Osiris et datant de la XXV[e] dynastie, et puis on a pu déblayer et rendre accessible le temple de Ptah, que Mariette avait laissé dans un état de désolation quand, en 1875 — après une courte saison d'exploration — il en retira ses ouvriers. De cette manière, »le remblayage momentané de la »Salle Hypostyle» a eu pour résultat le déblaiement durable du temple de Ptah Thébain», comme M. Maspero le fait remarquer très justement.

Sur la rive gauche de Thèbes, M. Maspero a aussi fait passer la recherche du neuf au second rang, et il s'est appliqué surtout à consolider les monuments que nous y connaissions déjà, tels que le Ramesséum et Médinet-Habou, de même que le Kasr-el-Agouz et le Deir-esch-Scharaouit. En garnissant de portes en fer les entrées de ces temples ainsi que celles de quelques tombes de la même partie de l'Ouest de Thèbes, le Directeur du Service des Antiquités a effectivement contrecarré, en partie au moins, le vandalisme exercé aux dépens des monuments par les paysans de la nécropole thébaine.

Dans la nécropole de Memphis, les recherches se sont portées de préférence sur le plateau des pyramides de Saqqarah où plusieurs tombeaux, appartenant à des particuliers et offrant un très grand intérêt [2], ont été découverts et explorés. Dans ces tombeaux, en partie datant d'époque assez récente, il est étrange de constater la présence sur les parois de textes empruntés, pour une large part, au *Livre des Pyramides*. On semble avoir choisi

---

[1] L'auteur présume avec raison que ces sphinx proviennent de l'allée qui — avant la construction du pylone ptolémaïque — partait directement du pylone de Ramsès II pour s'étendre jusqu'au quai de Karnak.

[2] Les inscriptions hiéroglyphiques de ces tombeaux viennent de paraître dans le volume II des *Annales du Service des Antiquités*.

avec intention les plus vieux de ces textes à savoir les conjurations contre les serpents ou contre les monstres de l'autre monde, textes qui s'y rencontrent fréquemment répétés.

En résumant son expérience comme explorateur du champ des Pyramides, M. Maspero fait remarquer qu'une »tombe royale memphite, pour être complète, doit comprendre: 1° la pyramide qui contenait les chambres du mort; 2° autour de la pyramide, un espace rectangulaire, dallé, entouré d'un mur en pierre, et, auquel on avait accès par des portes ouvrant d'ordinaire à l'Est et au Nord; 3° sur le dallage, orientée vers l'Est et adossée à la face Est de la Pyramide, une chapelle où l'on célébrait les cérémonies de l'office des trépassés aux jours fixés par la tradition; 4° sous le dallage, des souterrains, isolés ou communiquant entre eux, disposés parallèlement aux faces de la pyramide, et destinés à recevoir les corps des membres principaux de la famille royale; 5° quelquefois, une ou plusieurs petites pyramides construites en l'honneur d'un fils ou d'une femme favoris.»

M. Maspero termine son excellent rapport avec quelques observations relatives à la trouvaille d'un tombeau appartenant à un nommé Qaî, dans la nécropole d'El-Berchèh, trouvaille qui pour la richesse et la variété du mobilier funéraire déterré offre un intérêt exceptionel.

K. P.

K. BAEDEKER, Ägypten. Handbuch für Reisende. Fünfte Auflage. Leipzig 1902. Prix: 15 Marcs.

La première édition Baedeker parue sur l'Egypte comprenait deux gros volumes formant ensemble un peu moins de 1000 pages. Depuis cette époque — c'était vers 1891 — cinq éditions allemandes se sont succédées, y compris la présente. Bien que l'étendue de l'ouvrage comme volume actuellement soit à peine la moitié de ce qu'elle était au début, il faut néanmoins reconnaître que, loin d'avoir perdu par suite de cette réduction, le tout semble au contraire y avoir gagné si l'on se place au point de vue du touriste qui désire apprendre le strict nécessaire et rien de plus.

Il y a d'ailleurs une partie de l'ouvrage qui ne semble rien avoir perdu en richesse et variation: ce sont les cartes et plans, les vues et dessins; ceux-ci sont plus nombreux dans la présente édition que p. ex. dans celle en allemand — »Vierte Auflage» — de 1897. Parmi les nouveautés de cet ordre qui donnent du relief à l'édition de 1902, de préférence à celles antérieurement parues, nous notons en passant: (p. 14) le *plan de la plus grande catacombe* d'Alexandrie, dont les chambres principales ont appartenu à un fonctionnaire égyptien de rang élevé, (p. 123) le *dessin de la pyramide du roi Chafra*, désidératum qui a beaucoup manqué, (p. 140) *le plan du Mastaba de Ptah-hotep,* (p. 169) *le plan en couleur de Port-Saïd*, (p. 177) *la carte de Fayoum,* (p. 237) *un relevé de Louksor*, (p. 263) *un plan plus distinct de la partie Est des tombeaux des rois,* (p. 295) *le plan du temple de Deir-el-Médineh* etc. etc. Mais, en revanche la quatrième édition possède plusieurs illustrations que nous aurions voulu rencontrer ici, spécialement p. ex. les trois jolies vues prises des *tombeaux des Khalîfs,* le *plan de la ville d'Ismaîliê* etc.

L'éditeur a eu soin de bien tenir compte des progrès et trouvailles de la science dans les années dernièrement écoulées. C'est ainsi qu'il a enregistré les explorations de l'antique Alexandrie et les découvertes faites dans le *Kôm-esch-Schugâfa* de cette ville, de même que la trouvaille des trois tombeaux royaux —

ceux de Thotmès I, de Thotmès II et d'Amenhotep II — que LORET a déblayés dans *Bâb-el-Molûk,* grâce à son flair extraordinaire.

Nous sommes heureux de constater que les observations émises par Sphinx (II, pages 42--47, III, pages 178—183) à propos d'éditions antérieures de ce guide ont été utilisées en plusieurs points du présent volume. Ainsi la mention parmi les fondateurs de l'égyptologie de YOUNG — dont les »découvertes» comme déchiffreur des hiéroglyphes sont nulles, d'après le témoignage unanime de ses deux compatriotes BIRCH et LE PAGE RENOUF — a disparu de la présente édition, et, en échange le suédois ÅKERBLAD a été réintégré dans sa dignité honorablement acquise d'un des fondateurs de notre science, qui du reste a été mise en système pour la première fois par CHAMPOLLION LE JEUNE. Sur un point du récit du déchiffrement il m'est néanmoins impossible de partager l'avis de BAEDEKER (ou plutôt de M. STEINDORFF, car c'est lui qui continue à rédiger avec une habileté remarquable la belle publication sur l'Egypte parue sous le nom de Baedeker), c'est quand il place (p. XCVII) SILVESTRE DE SACY sur la même ligne que ÅKERBLAD; c'est que le seul mérite du grand arabisant français dans la matière est d'avoir procuré à Åkerblad, comme dit celui-ci dans l'introduction de sa lettre adressée à Silvestre de Sacy, »la communication d'une copie de cette inscription (= l'inscription de Rosette) avant que le monument ait été rendu public». La suite immédiate de ces paroles d'Åkerblad: »et quoiqu'il y ait une différence totale entre les savantes conjectures que vous venez d'exposer dans votre Lettre au C.en Chaptal, ministre de l'intérieur, et les résultats de mon travail, dont je vais avoir l'honneur de vous entretenir, je n'hésite pas un instant à vous adresser ces observations, persuadé comme je le suis de votre impartialité, même dans une matière sur laquelle vous avez déjà manifesté votre opinion. D'ailleurs l'examen approfondi que vous avez fait de cette inscription, aussi bien que la connoissance que vous avez de la langue Copte, langue qui m'a servi de flambeau dans toutes ces recherches, vous constituent déjà naturellement un de mes juges» etc. — montre nettement qu'il y a »une différence totale» entre ses vues et celles de son sympathique correspondant. Celui-ci termine sa réponse par les paroles suivantes: »Quoi qu'il en soit, je vous engage fortement, Monsieur, à faire jouir les savans du travail intéressant que vous m'avez communiqué» . . . . . »Si, comme je le présume, cette publication fait tort à mes conjectures, je trouverai au moins un dédommagement flatteur dans le témoignage public de votre estime et de votre amitié; et je croirai partager la reconnaissance et les applaudissements auxquels vous avez droit, comme je partagerai bien sincèrement la satisfaction que vous pourrez en ressentir».

Ces paroles de SILVESTRE DE SACY montrent bien qu'il regardait sa propre cause comme perdue. D'ailleurs, Champollion ne semble faire aucun cas des essais faits par DE SACY, tandis qu'il apprécie hautement les mérites de l'alphabet d'ÅKERBLAD.

Dans un volume embrassant environ 500 pages, il est évident que tout ne peut être absolument exact ou au moins que certains points doivent prêter à discussion. C'est aussi le cas ici, comme on va voir.

En traitant (p. LXXIII et suiv.) de l'histoire d'Egypte, l'auteur persiste à placer à Negâdê le tombeau de Menès, que nous savons (*Sphinx* IV, p. 208) avoir dû se trouver ailleurs. De même, la thèse que Snefrou aurait bâti la grande pyramide de Daschoûr paraît fort incertaine. — L'identification d'Useretsen I avec »*Senwosret*» a été combattue dernièrement (*Sphinx* V, p. 185) d'une manière qui ne permet guère d'opposition. — En parlant (p. LXXVI) de la XVIIIe dynastie, l'auteur énumère Hatschepsou, Thotmès II et Thotmès III, avec la remarque additionelle qu'ils seraient des enfants de Thotmès Ier. C'est là une thèse que probablement fort peu d'égyptologues admettent. — Pourquoi lire (p. LXXXII) *Psche-Mut* le nom hiéroglyphique équivalant à la transcription grecque *Psammuthis?*

Ce qui est dit concernant »Die Hieroglyphenschrift» (p. XCVII et suiv.), est fort bien à sa place — à l'exception de la *transcription* qui, dans un livre à l'usage pratique, est inadmissible. Quand même la manière adoptée par l'Ecole de Berlin de transcrire en lettres modernes serait au point de vue scientifique la meilleure possible (ce que d'ailleurs je ne puis reconnaître), il est absolument déraisonnable de vouloir apprendre à des personnes étrangères à l'égyptologie que p. ex. ⊙ »soleil» se lit *rʿ* ou ⟜ »grand» se lit ʿ'. Si M. Steindorff et les partisans de son système de transcription se sont familiarisés avec le sens et la valeur de ces crochets suspendus en l'air, *il ne faut pas demander* que les touristes ordinaires comprennent de pareilles subtilités. Selon moi, *la présence dans le Baedeker des crochets de Berlin ne sert qu'à gâter au touriste le plaisir qu'il aurait autrement à essayer de transcrire et lire* (des crocs ne se lisent point!) les cartouches et autres expressions hiéroglyphiques qu'il rencontre chemin faisant. Tous les crochets sont pour lui autant de crocs-en-jambe qui ne servent qu'à le fatiguer et à l'embêter. Donc, *si Baedeker veut garder son préstige incontestable aux yeux des touristes, il faut à tout prix écarter les crochets de la transcription.*

Le chapitre relatif à »la langue arabe» contient une innovation de fort grande utilité: j'entends un *vocabulaire allemand-arabe* dressé en ordre alphabétique. Ce petit vocabulaire — qui paraît destiné à remplacer, en partie au moins, celui de *Hartmann* dont, dans ma jeunesse, on se servait en général

parmi les égyptologues voyageant sur les bords du Nil — est excellent sous tous les rapports: il faut seulement regretter que quelques vocables fort utiles à connaître dans la vie journalière aient été sautés. Une édition prochaine pourra sans doute remédier à cet inconvénient. En attendant, nous signalerons ici quelques additions dignes à être notées: »Abtritt» se dit aussi *ḥammâm*. Dans la série des vocables allemands, il faudrait introduire, entre autres, *Brille*, *Deutsch*, *Engländer*, *Franzose*, *Gemüse*, *Hut*, *Ichneumou*, *Kopftuch*, *Kirche*, *Küche*, *Mandarine*, *Mandel*, *Mücke*, *Pantoffel*, *Sperling*[1], *Thorhüter*, *Thé*, *Warm*, *Wärme*, mots dont on a souvent besoin dans le commerce avec les indigènes. — P. CLXXIX, il s'est glissé une faute d'impression: »Regen» se dit *maṭara* (non pas *naṭara*, comme il y a ici).

Dans l'aperçu de la littérature relative à l'Egypte moderne (p. CLXXXIV et suiv.), je vois passés certains livres que j'aurais aimé à rencontrer. De ce nombre sont p. ex. LÜTTKE, *Aegyptens neue Zeit*, que j'ai lu, moi-même, avec beaucoup de plaisir, et PROKESCH-OSTEN, *Nilfahrt*. Pour la langue égyptienne, il aurait fallu admettre les grammaires de BRUGSCH et de LE PAGE RENOUF; pour la civilisation égyptienne encore: BRUGSCH, *Die Aegyptologie*, BRUGSCH, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*[2], LE PAGE RENOUF, *The religion of ancient Egypt* (dont il existe une version en allemand). Aux naturalistes il aurait fallu recommander les ouvrages de botanique dûs à LORET, à SCHWEINFURTH et à UNGER. Dans le »Unterhaltungslitteratur», on pourrait insérer »le Fellah» d'EDMOND ABOUT, livre fort bien écrit. Je ne vois pas bien ce que fait dans la *liste d'oeuvres historiques* le bouquin de Wiedemann (qui n'a d'intérêt que pour des spécialistes munis de la faculté de distinguer facilement le vrai du faux), lorsque l'ouvrage classique de BRUGSCH »Geschichte der Pharaonen», qui contient tant de belles traductions de monuments que le touriste rencontre en son chemin à travers l'Egypte, n'y est point mentionné. — Pour l'histoire de l'art, j'aurais désiré que l'auteur n'eût pas sauté les »Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne» de DE BOCK, qui forme une excellente collection de reproductions de monuments architecturaux coptes. Par contre, je ne vois pas bien ce que fait dans la liste »Die ägyptische Pflanzensäule» de Borchardt, qui sans doute a fort bien défini le rôle du papyrus comme élément de la colonne égyptienne, mais qui pour le reste contient tant d'absurdités sur l'emploi et la tâche de la colonne en Egypte qu'on a grande

[1] A propos de l'équivalent arabe de ce mot, j'ai recueilli en Egypte une drôle d'étymologie populaire: Les distributeurs arabes du journal français "Le Bospore Egyptien" criaient, au Caire en 1887—88, toujours "El Asfur" = *le moineau*), comme si c'était là la forme exacte du mot français "Bospore".

[2] Cet ouvrage est au-dessus de tout louange comme collection de matériaux, malgré les essais qu'on a faits de le dénigrer en Allemagne.

peine à comprendre que l'auteur de l'ouvrage est un architecte de profession: à quoi bon recommander aux non-initiés l'étude d'un ouvrage qui sans doute contient une découverte sur un point de détail, mais qui est foncièrement inexact, comme cela a été montré par Naville (*Sphinx* II, pages 224—230), dans l'appréciation de l'essentiel et du fondamental. Suivant cette appréciation, il aurait fallu admettre »qu'à l'origine de la colonne-plante *l'idée de la construction n'entrait pour rien*«. Mais quel est l'architecte — en dehors de M. Borchardt — qui soutiendrait sérieusement pareille acception pour les supports en architecture?

A part les petites remarques que nous venons d'énoncer et quelques autres qu'il serait peut-être oiseux d'énumérer, le présent guide de l'Egypte nous a semblé tenir brillamment tout ce que promet le nom de BAEDEKER imprimé en tête d'un pareil livre. Parmi les collaborateurs dont M. Steindorff a pu utiliser les conseils, nous notons spécialement les noms de FRANZ-PASCHA, de SCHWEINFURTH, de MORITZ, de LORET, noms qui sonnent fort bien dans l'oreille de quiconque s'occupe sérieusement de l'art et l'archéologie de la vallée du Nil.

K. P.

Jean Capart, Monuments égyptiens du Musée de Bruxelles. Fasc. 1, I—III. Bruxelles 1901.

Jean Capart, Pourquoi les égyptiens faisaient des momies? (Extension de l'université libre de Bruxelles. Année académique 1900—1901). Bruxelles 1900.

Voilà deux petits ouvrages ayant pour auteur un jeune égyptologue belge dont les aptitudes pour l'égyptologie, telles qu'elles se sont manifestées jusqu'à présent, semblent promettre d'en faire un excellent collaborateur de notre science.

Les »monuments égyptiens du Musée de Bruxelles» n'apparaissent ici que comme l'introduction d'un ouvrage à venir sur l'étendue duquel il est impossible de se former une idée bien nette, rien dans le présent fascicule n'indiquant — même vaguement — l'étendue de ce qui en formera la suite. Les 18 pages, accompagnées de 7 planches et de quelques dessins, dont consiste le fascicule en question, s'occupent uniquement de *trois* monuments distincts appartenant à la collection Bruxelloise. Le premier de ces monuments représente une statue de femme datant de l'Ancien Empire. En dehors de plusieurs reproductions de cette statue, l'auteur nous fournit à la même fois des représentations de deux monuments datant de cette même époque, l'un à Turin l'autre au Louvre, tous les deux servant à éclairer la question relative à l'origine de la susdite statue Bruxelloise.

Le second des trois monuments est une statuette, en bois de sycomore, représentant »un homme debout, en marche, la jambe gauche en avant, les deux bras pendants le long du corps. La main droite est ouverte, la gauche tenait un rouleau de papyrus(?). Le vêtement consiste en un pagne serré étroitement à la ceinture, orné sur le devant d'une pièce d'étoffe retombant en tablier. La tête rase est couverte d'une assez singulière perruque composée de deux groupes de petites tresses tombant regulièrement à droite et à gauche». L'auteur ajoute: »On ne saurait assez admirer l'habileté avec laquelle l'artiste a saisi la physionomie caractéristique du personnage ni la perfection extrême de l'exécution qui fait de cette statuette haute à peine de 18 centimetres une oeuvre exquise». Le nom du défunt était *Baâref*, nom qui est précédé du qualificatif *χou àker,* que je regarde comme analogue à *àmaχ* d'autres textes, la théorie de

de Maspero sur le *χou àker* me semblant sujette à caution. En effet, en comparant au titre fréquent *(en ka en) àmàχ χer àsàr* celui de *(en ka en) χou àker en rā,* il me semble évident que ce dernier signifie plutôt une fonction auprès du dieu-soleil que ce que Maspero penche à y voir. C'est pourquoi, dès le début, je me suis abstenu de discuter l'acception soutenue dans ce cas par le savant français.

Le troisième monument étudié par M. Capart est un bloc de pierre portant gravée à la surface l'empreinte d'un pied humain. C'est un don de M. Petrie qui l'a découvert avec plusieurs autres monuments de même type, au cours de ses fouilles à Coptos en 1893. L'auteur rapproche ce monument des empreintes de pieds gravées sur la plate-forme du temple de Chonsou à Karnak[1]. Mais cette supposition, bien que possible, n'est point absolument certaine. Il serait sans doute permis de voir dans les empreintes de pieds que nous connaissons au temple de Chonsou des *ex-voto* d'un caractère particulier, dédiés au dieu-médecin de Thèbes.

La supposition de l'auteur que les empreintes de pieds du temple de Chonsou seraient »des traces d'une cérémonie religieuse« ne me sourit point, surtout comme il voit dans cette cérémonie une reminiscence du procédé du dieu Schou, lorsque, à Hermopolis magna, il souleva le ciel au-dessus de la terre. La trouvaille à Coptos »d'une empreinte de pied gravée au sommet d'un petit escalier«, qui a été invoquée par M. Capart à l'appui de sa thèse, renvoie plutôt à une particularité du rôle du dieu Min qui était le dieu principal du temple de Coptos: je ne serais point étonné que la dite trouvaille représentât le piédestal d'une statue de ce dieu.

Il serait intéressant de voir paraître bientôt la suite de ce commencement qui, une fois mené à bonne fin, est destiné à nous faire connaître les trésors visiblement très-précieux que contient le Musée de Bruxelles en fait de monuments égyptiens.

La petite brochure qui s'occupe de la question: »pourquoi les égyptiens faisaient des momies«? — est une espèce d'aperçu propre à servir de point de départ à des conférences faites pour le grand public. L'auteur semble avoir suivi de près les résultats des recherches dues à Maspero sur le domaine de la religion et à cet égard il a assurément bien fait, bien que, pour certains points, les théories du savant français se soient montrées prématurées ou trop hazardées.

Ce que je ne puis admettre comme juste c'est le cas que dans sa »Bibliographie« — communiquée à la fin de la brochure

[1] »La date d'un roi« que mentionne à cette occasion l'auteur, sans pouvoir donner le nom du roi, est sans doute *l'an 22 du pharaon Psamtek I.* Cfr Piehl, *Première Série d'Inscr. Hiér.* Pl. CLXXXX B.

— il fait des ouvrages du nommé Wiedemann, personne qui, sans savoir traduire des textes égyptiens, est surtout forte à répéter comme nouveau ou original ce que d'autres avant lui ont déjà découvert. Dans une bibliographie relative à la religion et à la mythologie égyptiennes, il aurait fallu tenir compte plutôt des ouvrages des LE PAGE RENOUF et des LEFÉBURE, mais ces savants l'auteur semble les avoir mis ici à l'index.

En terminant, je ne puis mieux faire que d'inviter M. Capart, puisqu'il s'occupe des idées que se faisaient les égyptiens de l'autre monde, à étudier et méditer l'admirable article[1] relatif à »l'Amtuat et son texte» que l'égyptologie doit à la sagacité de M. Lefébure. Je serais fort étonné qu'après une lecture consciencieuse de ce dernier mémoire, il persistât à professer en égyptologie les mêmes vues sur l'autre monde dont la présente brochure s'est faite l'écho.

K. P.

[1] *Sphinx* I, pages 27–47.

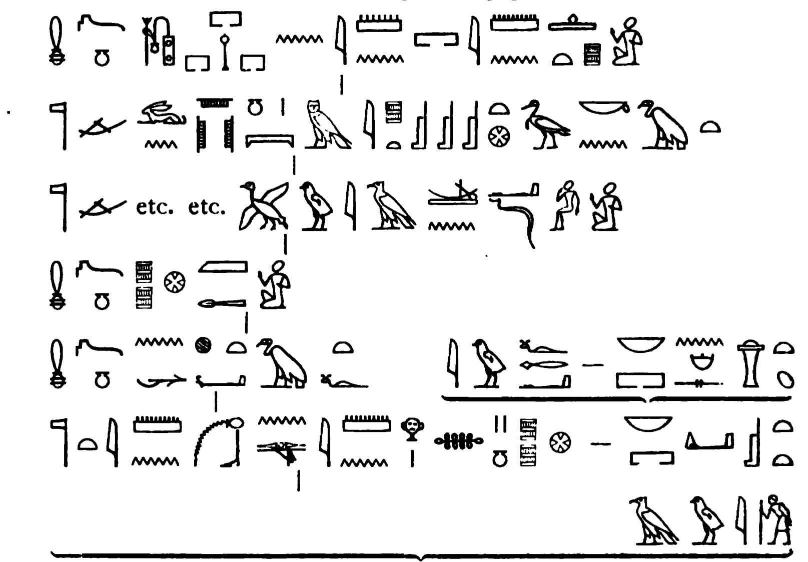
Notices.

Par **Karl Piehl.**

---

§ 54. Une généalogie.

Le *Dictionnaire de Noms Hiéroglyphiques* donne, sous le numéro 2294, une généalogie d'après un monument (caisse de momie) de Stockholm. L'auteur du dit ouvrage s'appuyant dans ce cas sur une copie faite par nous, il y a presque 30 ans, époque où nous n'avions que peu d'exercise dans l'art de copier des textes hiéroglyphiques, notre copie a malheureusement eu le sort de celles de beaucoup de commençants — je veux dire celle d'induire en erreur la personne qui s'en est servi. Je me sers de cette occasion pour reproduire ici une copie plus récente, faite par moi, de la généalogie en question, en demandant que l'autre soit remplacée par celle-ci. Voici donc comment je voudrais dresser la dite table généalogique:



§ 55. Encore une fois = *nemt.*

Dans le numéro (XXXIX, Erstes Heft) de la *Zeitschrift* qui vient de paraître, un auteur anonyme[1] qui signe *E. T.* (= Ein Thor?) a publié un article de *deux lignes* que nous nous permettons de réimprimer ici. Voici la teneur de cet article: »Der Lautwerth = *nemt* (Ä. Z. XXXVIII, 56) ist nicht neu. Cf. TSBA. VIII, 309; Budge, B. of the D. Vocabul. p. 170. E. T.»

L'auteur de l'article, ainsi incriminé par E. T., étant le même que celui qui parle maintenant au lecteur, il est peut-être loisible d'essayer de nous défendre contre l'accusation de plagiat que la rédaction de la *Zeitschrift,* par intermédiaire d'une personne inconnue(?) en égyptologie, élève perfidement contre nous.

Quiconque daigne examiner notre dit article verra sans difficulté que notre démonstration part d'une expression à allitération ptolémaïque, expression où tous les mots, y compris le groupe , paraissent débuter par la lettre *n.* Après cette indication de la présence d'un *n* au début du groupe , mon article démontre par des preuves concluantes, empruntées à l'époque ptolémaïque, que la lecture de ce groupe est nécessairement *nemt.* Aux exemples déjà cités par moi en faveur de cette lecture on peut ajouter, en dehors de celui fourni (*Sphinx* IV, page 163) pour la belle époque hiéroglyphique par le comte SCHACK SCHACKENBURG, encore les suivants, également empruntés à des textes ptolémaïques:

[1] L'anonymie commence à s'employer d'une façon comique en égyptologie. A-t-on peur de nous? Il y a quelques années, un autre périodique allemand, où l'on malmenait, sous le voile de l'anonyme, *Sphinx,* a refusé de répondre à ma demande de savoir le nom de l'auteur des articles injurieux pour mon journal. Le rédacteur de la dite feuille étant non-égyptologue, il m'est impossible de lui prouver l'injustice de sa conduite. Mais j'ai pris la résolution de traiter ce journal comme non-existant, ce que je ferai jusqu'au moment où l'on fera amende honorable. J'ajoute, comme une thèse admise par tous les hommes de bien, qu'aucun *gentleman* n'a besoin de taire son nom, quand même ce nom se fût mêlé dans une polémique scientifique. Il n'appartient qu'aux lâches de ce cacher derrière l'anonyme: des personnes de cette espèce sont les bien venues de lancer des injures, autant qu'elles veulent, à notre adresse: je les laisserai faire, comme la lune fait pour les chiens qui lui aboient.

[1] = [2] »bon coureur»

[3] = [4]

»Tu parcours ce pays plus vite que la marche du dieu-soleil Chou».

[5] = [6] »courir».

Dans ces circonstances, personne n'osera nier, j'espère, que l'équation = *nemt* n'ait été prouvée définitivement, *pour la première fois,* par moi. Qu'est-ce qu'on nous chante alors par l'observation que »der Lautwerth = *nemt* ist nicht neu» ? Si un commençant[7] en 1885 *par hazard,* sans preuve aucune, a transcrit *nemt* le groupe , quand parmi les verbes signifiant »aller, marcher» il y a un groupe *nemet* qu'on peut choisir (lorsqu'on devine), tout aussi bien que n'importe quel autre, comme sujet de rapprochement — est-ce que c'est là une raison de nous en occuper en 1901? Ou si l'on regarde comme mon devoir de le faire, ne dois-je pas alors aussi relever et critiquer les nombreuses erreurs que contient le dit mémoire[8] des *Transactions* de notre Société d'Archéologie Biblique? D'ailleurs, le temps est trop limité pour nous permettre de donner même une pensée aux suppositions plus ou moins aléatoires énoncées par une personne il y a 16 ans, dans un mémoire de début où elle se déclare avoir dû recourir à l'aide d'autres savants pour terminer son essai d'étude.

Zeitschrift XXIX (1891) p. 63, on lit, au sujet du nom de ville , ceci: »Die Lesung *Bḥdt,* die ich seiner Zeit für diesen Namen vorgeschlagen habe» . . . . »*Adolf Erman*». En consultant Brugsch, *Wörterbuch* VII (1882), page 1365, on voit établir pour le dit nom la même lecture *bḥtt,* qui repose, en dernier

---

[1] Piehl, *Inscriptions Hiéroglyphiques.* Sec. Sér. Pl. LXXXVII.

[2] Rochemonteix, *Edfou* II, p. 55.

[3] Bergman, *Hiérogl. Inschr.* XXVIII, l. 4.

[4] Rochemonteix, *Edfou* II, p. 15.

[5] *Berliner-Amonsritual,* pl. XVII. l. 3.

[6] Piehl, *Inscriptions Hiéroglyphiques.* Sec. Série. Pl. XVIII, l. 8.

[7] Il est évident par le ton et les paroles du début de l'article que l'auteur en était un commençant.

[8] En comparant le texte de la stèle *C 55* du Louvre tel que je l'avais édité (en 1884), avant l'apparition de l'article de M. Budge, on verra que ce dernier contient bien des erreurs qui sont étrangères à mon texte. Ma traduction (*Première Série,* II, p. 12, 13) est également supérieure à celle de l'autre, comme on pourra voir en comparant les deux.

lieu, sur des observations émises par Sir Peter Le Page Renouf en 1867 (*Wörterbuch* III, p. 992). Il y a un dicton suédois qui dit: *quand on se trouve dans une maison de verre, il faut éviter de jeter des pierres.* Que la rédaction de l'organe égyptologique de Berlin ait bien présente à l'esprit la teneur de ce maxime, quand, par hazard, elle se sent tentée d'accuser de plagiat d'autres égyptologues.

Cela étant, nous invitons notre critique à *prouver* que »der Lautwerth = *nemt* nicht neu ist», c'est-à-dire qu'un autre égyptologue avant nous l'aurait publiquement démontré.

* * *

Sphinx V, page 190, M. W. Spiegelberg, tout en reconnaissant l'exactitude de la lecture *nemt* proposée par nous pour , combat la valeur *nem* que, grâce à cette équation, nous avions voulu attribuer au signe — »denn ist hier Wortzeichen», ajoute-t-il. »Ebenso wenig als man z. B. aus der Gruppe folgern kann, dass den Lautwert *ua* besitzt, kann man m. E. aus *nmt* für die Lesung *nm* schliessen».

Lepsius, *Denkm.* III, 31 b, l. 13[1], il y a »qui s'abstient de révolte contre sa Majesté», où évidemment équivaut à *ua,* ce qui prouve qu'on a bien de quoi conclure de l'existence du groupe à une lecture *ua* pour le signe . Dans ces circonstances, je pense que j'ai de bons motifs à invoquer en faveur de l'équation = *nm.* Par conséquent, l'adverbe des papyrus de la XIX[e] dynastie peut fort bien se lire *nem* ou quelque chose de semblable.

La différence qu'à l'exemple je crois d'Erman, M. Spiegelberg établit *rigoureusement* entre »Wortzeichen» (= idéogrammes) et »phonetische Zeichen», n'est que factice dans la plupart des cas, à moins qu'on tienne compte des propriétés de chaque scribe particulier.

---

[1] A cette occasion je n'ai pu vérifier le passage cité d'après les *Denkmäler.*

§ 56. A propos de la lecture du signe .

Proceedings (1898, Décembre)[1], je lis, p. 299, ceci: »The common title must be red *mr šs'* (*shesa*), »captain of soldiers.»

Contre cette assertion on peut invoquer entre autres le témoignage d'une stèle du moyen Empire, publiée dans les *Oeuvres Diverses* de Devéria[2]. Le défunt porte ici au début le titre , qualification qui dans une autre partie de la stèle s'écrit .[3]

Comme on voit, par cette remarque, le titre , surtout fréquent au moyen Empire, doit se transcrire non pas par *mer šes*, mais plutôt par *mer mešā*, ce qui prouve la lecture *Mer-meša* pour le cartouche royal du colosse de Tanis[4].

---

§ 57. Un passage relatif à la fête *Ḥeb-šeḍ*.

Dans le numéro dernier de la *Zeitschrift* (XXXIX, p. 85), on voit citer, d'après un *Uschebti* du musée de Leide, le passage suivant: qui est dit signifier »Vorsteher der Arbeiten im *Ḥb-s'ḍ*-Hause, im Palast des Königshauses», avec la remarque additionelle: »Daraus sieht man, dass eine Halle für die *Ḥb-s'ḍ*-Feste sich im Königspalast befand», conlusion qui serait parfaitement exacte, si le signe qui précède le groupe était remplacé p. ex. par ou quelque chose de pareil.[5]

Mais en tenant strictement compte de la forme du passage cité, il est impossible d'admettre qu'il place la salle affectée à

---

1 Vol. XX, p. 299.

2 Vol. I, pl. V.

3 Cfr Piehl, *Troisième Série*, pl. XXXXII, l. 6: "préposé à tous les soldats de la principauté du Midi et du pays du Nord".

4 de Rougé, *Inscriptions Hiéroglyphiques*, pl. LXXVI.

5 Le Page Renouf, *Egyptian Grammar*, pages 21, 22.

la fête *Ḥeb-šeṭ* dans l'intérieur du palais pharaonique. Le texte dit simplement que le »préposé des travaux» était attaché »à la salle de la fête *Ḥeb-šeṭ* et au palais du roi»; du site de l'un de ces endroits par rapport à l'autre, il n'y a aucune indication dans notre texte.

Il est sans doute *possible* de traduire ici comme le veut l'auteur de la *Zeitschrift*, mais il est tout aussi possible — et à la fois plus logique — de traduire comme nous venons de proposer. Dans tous les cas, il n'est point permis de tirer avec certitude la conclusion que le même auteur a formulée. Toute la note en question ne prouve donc rien ni pour ni contre la thèse en faveur de laquelle elle a été composée et publiée.

---

§ 58. La date de la stèle V 1 de Leide.

Le même numéro de la *Zeitschrift* dont s'occupe le paragraphe qui précède attribue au règne d'Amenemhat IV l'exécution de ce monument qui néanmoins date de l'époque d'*Amenemhat III.*

La *Troisième Série* de nos Inscriptions Hiéroglyphiques contenant[1] une copie à peu près complète du dit monument, il est facile de se convaincre, en la consultant, de l'exactitude de la rectification que nous venons de proposer. Une autre erreur à relever à la fois à la charge de l'auteur de la dite note est celle-ci: Le monument porte à Leide l'écriteau V 7, non pas celui de V 1, comme il y a dans la *Zeitschrift.*

---

§ 59. A propos d'un mémoire étrange.

Le susdit numéro de la *Zeitschrift* (XXXIX) contient (pages 66—71) un mémoire intitulé »Die Bedeutung der ägyptischen Pflanzensäulen», qui n'est — à un ou deux points de détail près — rien qu'une répétition dans les grandes lignes de l'article critique que, dans le *Sphinx*[2], Naville avait consacré à l'ouvrage de M. Borchardt relatif à »die ägyptische Pflanzensäule.»

Le résultat qui se dégage de cet article allemand paraît donc identique à celui qui forme la conclusion déduite dans le mémoire de Naville. Je ne compte point réimprimer ce dernier ici. Le lecteur n'a qu'à ouvrir l'année 1898 de Sphinx pour se convaincre de la priorité de M. Naville dans la réfutation de la théorie paradoxale de M. Borchardt, réfutation dont

[1] *Planches* XXIV B—XXV C.
[2] Vol. II, pages 224—230.

la *Zeitschrift* bien tardivement — 3 ans après l'apparition de l'article paru dans le *Sphinx* — reproduit dans les grandes lignes les résultats.

Après avoir écrit ces paroles, je me suis adressé — mû par un dernier scrupule — à un collègue de grande autorité pour lui demander son avis dans la matière. Voici ce qu'il a répondu concernant »les deux articles, celui de Naville et celui de Wilcken.»

»Il est certain qu'à la lecture ils présentent une ressemblance considérable l'un avec l'autre. Les arguments de Naville, tirés de la nature même des plantes d'eau et du peu de vraisemblance qu'il y a à ce que leurs tiges flexibles et basses aient paru capables aux Egyptiens de traverser l'espace jusqu'à atteindre le ciel (p. 228) est bien le second argument de Wilcken (p. 68). De même, pour l'argument relatif aux liens placés au-dessous du chapiteau: Wilcken l'a (p. 68) comme Naville (p. 229). L'allure générale de la démonstration est très analogue et dans plus d'un cas l'expression est identique. Il y a, il est vrai, en plus dans Wilcken l'argument tiré de la couleur brune de la base — lequel, par parenthèse, me paraît douteux. — et la discussion de savoir si la colonne en forme de plante simple ou la colonne fasciculée est d'origine antérieure. Toutefois, je le répète, dans l'ensemble, le fond est le même des deux côtés et la forme est souvent très ressemblante.»

»Voilà pour le fait matériel: l'interprétation du fait me paraît très délicate à donner.»

Comme on vient de le voir, le correspondant auquel je me suis adressé pour l'acquit de ma conscience est parvenu aux mêmes conclusions qui, préalablement, s'étaient présentées à mon esprit. Comme lui, je ne pense pas devoir voir dans la ressemblance que présente l'article de M. Wilcken avec celui de M. Naville paru dans le *Sphinx* autre chose qu'un jeu du hazard pur et simple. Vu cette ressemblance, il est probable que, si M. Wilcken avait connu l'article de l'éminent savant genevois, il aurait modifié grandement la rédaction du sien. Il est d'ailleurs facheux qu'un savant de la valeur de M. Wilcken ignore ce qui est sorti de la plume d'un égyptologue aussi méritant que l'est notoirement M. Naville; et à cette occasion, nous énonçons l'espoir, qu'à l'avenir, le savant allemand, avant de prendre la plume sur des sujets d'archéologie égyptienne, recherche si quelque égyptologue n'aurait pas traité déjà la matière dans une des Revues qui, comme p. ex. la présente, sont consacrées spécialement à l'étude des questions d'égyptologie.

Si la bonne foi de M. Wilcken nous semble par conséquent indubitable et incontestable quant à la question qui vient de nous occuper, il est impossible d'admettre que la rédaction de la *Zeitschrift* ait ignoré l'existence du mémoire de Naville.

Je laisse au lecteur impartial de juger, comme il convient, de l'étrange conduite que décèle ce fait de la part des représentants de l'égyptologie officielle de Berlin.

---

§ 60. Cas de »Verschlimmbessern.»

En traitant du signe [hieroglyph], M. Griffith (*Hieroglyphs*, p. 62) le décrit comme »a staff» . . . . . . »resembling the *article of dress* called [hieroglyphs]». Pour ma part, je ne connais point d'*article of dress* de ce dernier nom. BRUGSCH (*Wörterbuch* II, p. 529) a, en 1868, exactement expliqué le rôle du groupe *peṭ āḥā*, qui selon lui est un »Futteral für den Bogen», ce qui convient à merveille au dessin de l'objet ainsi appelé.

La thèse énoncée par M. Griffith que *peṭ āḥā* »is always represented in pairs» ne tient pas debout non plus — en présence de LEPSIUS, *Aelteste Texte,* pl. 35 — et il faut espérer que dorénavant M. Griffith et ceux qui, comme lui, se croient appelés à opérer une révolution en égyptologie, veuillent bien étudier les ouvrages de leurs devanciers avant d'enseigner à nous autres des choses plus ou moins impossibles.

Hieroglyphs, p. 32, il y a ceci: . . . . . . »[hieroglyph], with three grains o, indicating *the sand underlying the alluvium.* These grains are wrongly called »3 pits (or caves)» in the *Sign Pap.* p. XIV, l. 4.» Cette thèse et la rectification qu'elle donne montrent que M. G. ici a été un peu trop pressé dans ses affirmations. [hieroglyphs] comme désignation (?) de [hieroglyph], est à rendre »trois trous», ce qui fait penser au groupe [hieroglyphs] O, où visiblement le déterminatif est *un trou*, ce qui n'équivaut pas nécessairement à »puit ou cave». L'emploi dans [hieroglyph] des trois grains indique que le groupe en question représente un objet qui peut *s'émietter, se pulveriser.* Je ne comprends point ce que ferait ici le sable du »terrain alluvial de dessous.» Le signe [hieroglyph] représente d'ailleurs, selon moi, une pièce de terre limitée par deux sillons.

---

§ 61. L'âme est, selon les égyptiens, un oiseau.

Cette thèse a été énoncée par moi plusieurs fois[1] dans les années dernières, dans le but de combattre l'opinion de

[1] P. ex. *Proceedings* XX, page 323, n. 1.

ceux[1] qui voient en uniquement une sorte de sy
corporifiant l'idée de l'âme.

Mon attention vient d'être attirée sur un passage de qui semble prouver d'une manière irrévocable l'exactitude dite thèse. Ce passage se voit au temple d'Edfou, dan énumération d'offrandes, et a la teneur suivante[2]:

»des oies *Ro* par toutes les *âmes* de tes ennemis.»

Ici est à la fois un *oiseau* et l'*âme* d'un en du dieu Horus. Il est donc évident que mon explicatio groupe prévaut définitivement.

Ostracon Piehl Nº 1.

(Avec planche).

Cette belle pierre a été achetée par moi au mois de Fév 1884, pendant une excursion dans l'Ouest thébain.

N'ayant point réussi à extorquer du fellah qui me cédée des indications permettant d'en constater le lieu de p venance, il m'est, hélas, impossible de fournir des éclaircisseme quant à cette question fort délicate.

Dans un numéro prochain, nous sommes en mesure faire paraître une explication, due à une personne compéte de cet ostracon, qui est unique comme grandeur, selon m expérience.

K. P.

---

[1] MASPERO, *Etudes de Mythologie et d'Archéologie* I, page 394.

[2] DÜMICHEN, *Kalender-Inschriften* CXIX = DE ROCHEMONTEIX, *Temple d'Edfou,* page 536.



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1902.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence
de M. **August Röhss.**

Vol. VI — Fasc. II



Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

A. Articles de fond: **Page**

B. Compte rendu critique:

Le Vase divinatoire.

Par **Eugène Lefébure.**

I.

Le dieu.

Pour se mettre dans l'état nécessaire à la pratique de leur art, les devins emploient différents moyens, entre autres la fixation par le regard d'un objet à l'éclat plus ou moins brillant ou plus ou moins sombre: ici l'obscurité et la lumière sont des conditions qui ne s'excluent pas. A ce procédé se rattache intimement la divination par les liquides, par les gemmes, par les ongles, par les os, par les écailles, par les miroirs, par les coupes, par les vases, etc.

L'emploi de la coupe ou du vase divinatoire a été si répandu (il l'est encore), que les Egyptiens n'ont pu manquer de le connaître. La coupe d'argent dans laquelle buvait Joseph et par laquelle il devinait infailliblement, en est dejà un précieux indice[1].

Plus tard, un passage de Pline le naturaliste paraît bien concerner aussi l'emploi magique des coupes d'argent, en Egypte. »*Tingit et Ægyptus argentum ut in vasis Anubidem suum spectet,* pingitque non cælat argentum. Transit inde materia et ad triumphales statuas; mirumque crescit pretium fulgoris excæcati»[2]. (Il s'agit d'un alliage de soufre,

[1] Genèse, XLIV, 2 et 5.
[2] Pline, XXXIII, 46.

d'argent et de cuivre). »L'Egypte teint aussi l'argent pour regarder son Anubis dans des vases: elle peint l'argent et ne le cisèle pas. De là l'emploi de cette matière a passé même aux statues triomphales, et la valeur du métal assombri de la sorte augmente étonnamment».

»Regarder dans les vases», c'est apparemment ce qu'en France on appelait »voir dans le verre»[1], au dix-septième siècle, ce qu'au dix-huitième on appelait »consulter la coupe», en Nubie[2], et ce qu'on appelle aujourd'hui, en Angleterre, »regarder dans le cristal», *crystal-gazing*.

Le fait que les Egyptiens évoquaient particulièrement Anubis, au temps de Pline, s'explique par la grande extension que prit vers la fin le culte de ce dieu, devenu parfois un Kronos, auteur de la création, d'après les initiés à ses mystères[3], et une divinité panthée d'après certains bronzes gnostiques[4]. Au début de l'histoire, il avait déjà une telle importance qu'il partageait le rôle d'Osiris, et qu'il portait en commun avec lui le titre d'Ouvreur des chemins (du Soleil et de l'Enfer): c'est l'Osiris loup de Diodore[5]. Moins vénéré, et même tombé momentanément en discrédit lors de la domination persane, Anubis fut remis en honneur par les âges suivants, aussi bien dans le pays qu'à l'étranger.

Déjà, dans la chronique démotique de Paris, qui date du temps de Téos et de Nectanébo II, le grand chien est le protecteur de l'Egypte: »Vivent les chiens! le grand chien sait patienter. Il établira les Egyptiens dans le bonheur au temps nommé»[6]. Socrate jurait par le chien, dieu d'Egypte[7],

---

[1] Ravaisson, Archives de la Bastille, t. V, p. 220, 234, 251, etc., et t. VI, p. 286.

[2] Norden, Voyage d'Egypte et de Nubie, septième partie, Derri.

[3] Plutarque, Isis et Osiris, 44.

[4] Devéria, Revue archéologique, 1869, II, p. 306 et 307.

[5] I, 88.

[6] E. Revillout, Revue égyptologique, II, p. 61.

[7] Platon, Gorgias; et Porphyre, De Abstinentia, III, 16.

et Lucien fait dire par ce sage: »Ne vois-tu pas quel grand dieu c'est en Egypte[1]»? Ailleurs, Lucien parle de la richesse du dieu et de sa statue d'or[2]. Juvénal remarque que »oppida tota canem venerantur»[3], ce dont le poète chrétien Prudence s'indigne: quelle race stupide

quæ caniformem
Latrantemque throno cœli præponat Anubem[4].

Quand ils parlent des religions ou des superstitions égyptiennes, les auteurs classiques ne manquent guère de mentionner le *latrator Anubis,* et un empereur romain, Commode, ne dédaigna pas de porter sa statue aux fêtes d'Isis[5]. Vers la même époque, les Gnostiques l'associaient ainsi que Thot au Dieu biblique et aux anges chrétiens[6], comme on le voit dès les premières formules du grand papyrus magique de Paris, qui a été étudié à différentes reprises par M. M. Revillout, Erman, Brugsch, Wessely, Legge, Griffith, etc. Du gnosticisme Anubis passa dans le Tarot, où il figure avec le caducée à la dixième lame, la Roue de la Fortune.

L'extension du culte d'Anubis eut pour cause le caractère infernal du dieu. Il présidait aux rites funèbres, au départ et au voyage des morts, il unissait de la sorte les deux hémisphères, et il en possédait les secrets: il était dès l'ancien Empire »le maître des secrets» par excellence, *her sheta.* Rien d'étonnant donc qu'on se soit adressé à lui pour obtenir des révélations sur ces mystères, et que les anciens l'aient assimilé à leur Hermès, ou Mercure[7], qui

---

[1] Les sectes à l'encan, 16.
[2] Zeus tragique, 8.
[3] Satire XV, vers 8; cf. Ovide, Amores, II, 13.
[4] Apothéose, vers 194, cité dans Jablonski, Panthéon Egyptien, V, I, 3.
[5] JABLONSKI, Pantheon Ægyptiorum, V, I, 7.
[6] ERMAN, Zeitschrift, 1883, p. 94, et REVILLOUT, Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne, 8e fascicule, p. 36—37.
[7] Servius, Enéide, VIII, vers 697; cf. Matter, Histoire du Gnosticisme, t. II, p. 32, et pl. 2, et S. Reinach, Répertoire de la Statuaire grecque et romaine, t. I, p. 607.

mettait de même en rapport les deux mondes en sa qualité de Psychopompe, ou guide des âmes, et qui passait pour envoyer des songes[1]. Connaissant le ciel et l'enfer, ce dernier dieu était l'auteur par excellence de toute révélation, pour les Alexandrins. »Hermès, qui préside à la parole, dit Jamblique, est, selon l'ancienne tradition, commun à tous les prêtres» — allusion au proverbe κοινὸς Ἑρμῆς — »c'est lui qui conduit à la science vraie; il est un dans tous. C'est pourquoi nos ancêtres lui attribuaient toutes les découvertes, et mettaient leurs oeuvres sous le nom d'Hermès»[2].

Anubis et Thoth entrèrent tous deux dans la composition de ce type hermétique, décrit par Plutarque de la manière suivante: »Le dieu qui fait connaître le rapport des substances célestes avec les substances de la région souterraine est appelé tantôt Anubis, tantôt Hermanubis: le premier de ces noms désigne la relation des substances supérieures, le second celle des substances inférieures»[3].

Des renseignements de diverse provenance mettent en lumière le rôle fatidique d'Anubis. Ainsi le dieu du sort se nomme en égyptien *Shai*[4], et le dieu Shai, »le Canin», a une tête de chien dans les tombes royales des dix-neuvième et vingtième dynasties[5]: or Anubis est le dieu chien par excellence. Horapollon dit que le chien signifie un devin dans les hiéroglyphes[6], et on lit d'autre part dans Lucien, au sujet des oracles: »Depuis qu'Apollon a établi à Delphes un bureau de prophéties, qu'Esculape tient à Pergame une boutique de médecine, que la Thrace a élevé un Bendidéon,

---

[1] Goodwin, Græco-egyptian fragment on Magic, cité dans Chabas, Le Papyrus magique Harris, p. 185.

[2] Louis Ménard, Hermès Trismégiste, p. XXXVI.

[3] Isis et Osiris, 61; cf. id., 44.

[4] Horhotep, 330, 368 et 369; cf. Griffith, Zeitschrift, 1900, p. 93.

[5] Naville, La Litanie du Soleil, no 37, p. 52.

[6] Horapollon, I, 39.

l'Egypte un Anubidéon, et Ephèse un Artémiséon, tout le monde court à ces dieux nouveaux»[1].

L'Anubidéon est encore mentionné par Lucien dans son Toxàris, où il parle d'un vol commis dans le temple d'Anubis (à l'époque romaine): parmi les objets dérobés, il cite le dieu, deux vases d'or, uu caducée (l'emblème d'Hermès), et des statues d'argent à tête de chien[2].

Cet Anubidéon, ou Anubiéum, se trouvait à Memphis, dans l'enceinte du Sérapéum: il était, sous les Lagides, la »résidence de l'administration civile et militaire du Sérapéum». Il possédait un poste de police, d'après l'antigraphe des luminaires »du dieu Imouth et de la grande déesse Astarté», un dromos[3], peut-être une sorte de caravansérail, d'après la lettre grecque d'un nommé Armaïs, venu du nome Héracléopolite pour sacrifier à Memphis, un bureau d'enregistrement pour les actes, etc[4].

II.

Le formulaire.

L'évocation du guide égyptien des enfers, laquelle rappelle assez celle d'Hécate[5], et même celle du diable souvent représenté comme un chien noir, domine dans un groupe de textes magiques rapportés de Thèbes par Anastasi, il y a déjà longtemps. Ce sont trois papyrus démotiques de l'époque romaine, qui ont été acquis en 1837 et 1857 par les Musées de Leyde, de Londres et du Louvre, et publiés à différentes dates[6].

---

[1] Icaroménippe, 24.

[2] Toxaris, 28.

[3] Cf. Strabon, XVII, 1, 27.

[4] E. REVILLOUT, Revue égyptologique, II, p. 144, 81, 269, 93, et IV, p. 42.

[5] Cf. Philosophumena, édition Miller, p. 72.

[6] LEEMANS, Monuments du Musée des Pays-Bas à Leide, HESS, Gnostische Papyrus von London, et MASPERO, Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre; cf. GRIFFITH, Zeitschrift, 1900, p. 72, et 1901, p. 78.

Dès le début du papyrus du British Museum, traduit par M. Revillout sous le titre de »Livre d'incantation du nome de Pemdje (Oxyrinque)», l'évocation d'Anubis est indiquée formellement comme ayant lieu dans un vase, et le terme même qui désigne la divination dans ces textes est *shen hen*: »literally vase-questioning, the Boheiric ϣⲉⲛ ϩⲓⲛ, divination», dit M. Griffith au sujet d'une formule du papyrus de Leyde. »*Šn hn* is a common expression in the Gnostic papyri and originates no doubt in the employment of bowls and boxes(?), lamps(?), etc. as means of divination»[1].

Les premiers rites de la cérémonie manquant au Livre d'incantation du nome de Pemdje par suite d'une lacune du papyrus, le texte commence par ce que doit faire un enfant, le »sujet» de l'opérateur, qui lui ordonne d'ouvrir l'œil.

». . . . Tu diras au petit enfant: — »Ouvre l'œil!» — Il ouvre l'œil et voit *la lumière*. — Tu lui feras crier: »Grandis (bis), lumière! Sors (bis), lumière! Elève-toi (bis), lumière! Surgis (bis), lumière! Toi qui es en dehors, viens en dedans!» S'il ouvre l'oeil et qu'il ne voie pas la lumière, tu lui feras fermer l'œil, tu crieras sur lui à plusieurs reprises. Dis ces paroles: »Ténèbres! Enlevez-vous de devant la lumière, pour m'amener la lumière vers le grand dieu Shai.» (Shai est l'ancien dieu du sort, considéré comme l'être primordial des gnostiques, et distingué ici d'Anubis qui ne semble plus que sa forme inférieure).

»Tu liras ces écrits sept fois. Tu lui feras ouvrir l'oeil, afin que la belle lumière vienne et *qu'il dise à Anubis de venir à l'intérieur*. Tu liras devant lui. Dis ces paroles: »Bon mâle, ... viens à moi! *Oh! Anubis!* viens, toi, l'élevé, le fort, le hir sheta des choses du Tiaou (préposé aux mystères de l'abîme), le roi des choses de l'occident, bon ensevelisseur d'Osiris, le fort dont la face est parmi les

[1] Zeitschrift, 1900, p. 86.

dieux! Tu resplendis, dans l'abîme du Tiaou, devant et en la main d'Osiris. Tu protèges les âmes d'Abydos, car elles vivent par toi, ces âmes du Tiaou et de Teser (la tombe). Viens sur terre! Apparais pour que je fasse mon (adoration) aujourd'hui .... Sors de devant le grand Shai, le père (bis) de tous les dieux! *Viens à l'ouverture, à l'ouverture* (sic) *de mon vase aujourd'hui*[1]. Dis-moi des paroles vraies pour toutes les choses sur lesquelles je t'interrogerai, sans y ajouter de mensonges, car c'est moi Isis, la savante, qui parle de ma propre bouche.

»Dis ces paroles sept fois.

»Tu diras au petit enfant, à savoir: »Que je dise cela à Anubis, à savoir: Viens amener les dieux *à l'intérieur*. — Il ira les chercher pour les amener à l'intérieur. — Tu interrogeras l'enfant en disant: — Les dieux viennent-ils à l'intérieur? — Il dira: Oui, ils sortent. Vois-les! — Tu leur donneras des ordres. — Dis ces paroles: — »Réveille-toi, dieu Shai! .... *Ibis* à face vénérable! Entre au cœur! Que soit faite existante la vérité du dieu grand, dont le nom est grand!» Dire sept fois.

»Tu dis au petit enfant: »Que je dise ceci à *Anubis*, à savoir: Amène-moi une barque *à l'intérieur*, pour les dieux, afin qu'ils se réunissent. — Tu dis: Apporte du vin à l'intérieur. Montre-le aux dieux. Apporte des pains à l'intérieur, pour qu'ils mangent et boivent. Qu'ils mangent! Qu'ils boivent! Qu'ils fassent un bon jour (un jour heureux)! — Ils le font. — Tu dis à Anubis: Qui interrogeras-tu pour moi? — Il dit: Le Principe. — Tu lui dis: — Le dieu qui me fait ma réponse aujourd'hui, qu'il se tienne debout! — Il dit: — Il se tient debout! — Tu lui dis: — Que je dise ceci à Anubis: — Porte les pains devant. Tu crieras devant lui à cet instant: — Divin Shai du soleil! Seigneur du Soleil!

---

[1] Cf. GRIFFITH, Zeitschrift, 1900, p. 89.

Toi qui es en lui en ces heures[1]! — Tu feras dire ces paroles à Anubis; car c'est le dieu qui me répond aujourd'hui. Qu'il lui fasse dire ces choses en son nom, en étant debout! Qu'il parle en son nom! Tu l'interrogeras sur toutes les choses que tu désires[2].»

Les détails qui manquent dans ce texte sur le moyen d'obtenir la clairvoyance se trouvent (ou en tous cas leurs équivalents), au papyrus de Leyde (A N° 65), traduit en partie par M. Maspero. Une des formules de ce papyrus s'appelle la Conjuration de la Lampe[3], ou plutôt la Divination par la Lampe, et le vase du papyrus de Londres est remplacé là par une lampe.

»Formule pour faire la conjuration de la lampe.

»Tu prends *une lampe propre et reluisante;* tu ne la frottes pas avec de l'eau de gomme; la mèche est de fin lin. Remplis-la d'huile fine ou d'huile de rosée; lie-la avec neuf fils incombustibles; suspends-la, sur la paroi du levant, à une cheville en bois de laurier, *daphné;* place, juste en face d'elle, *un petit enfant pur et qui n'ait pas encore été avec une femme. Tu couvres son œil avec ta main, tu allumes la lampe, et tu prononces l'évocation sur la tête* (de l'enfant), sept fois. Tu lui fais ouvrir l'œil, tu l'adjures, en disant: »Ah! vois-tu les dieux?» Il répond: »Je vois les dieux dans la clarté de la lampe». Si les dieux lui disent de cesser parce qu'ils sont évoqués par lui(?), cela fait, tu énonces ton souhait étant entièrement seul. *Tu frottes ton œil de l'onguent*[4] ci-dessous; tu te tiens debout, devant la lampe allumée. Prononce l'évocation sur elle l'œil fermé. Tu t'arrêtes, tu ouvres l'œil, et quand tu vois les dieux derrière toi, parle-

[1] Cf. Naville, La Litanie du Soleil, N° 37 et p. 52.

[2] Revillout, Revue égyptologique, II, p. 271 et 272.

[3] Cf. Groff, Etudes sur la sorcellerie, Mémoires présentés à l'Institut égyptien, t. III, fascicule 4, p. 354 et 361.

[4] Cf. Michel Psellus, De Operatione Dæmonum, édition Gaulmin, Paris, 1615, p. 63.

leur au sujet de ce que tu désires. Or tu feras cela dans *un lieu ténébreux.*»

Suivent la conjuration à réciter et la composition de l'onguent, avec différentes figures à dessiner sur la mèche de la lampe. La première figure est celle d'un *chien.*

»Cela fait, (tu souhaites) que s'accomplisse la conjuration de la lampe. Tu remplis la lampe ci-dessus (tandis qu'elle est) sur une *caisse* en cuivre(?). Tu fais tenir le petit enfant debout, juste en face d'elle, avec *la face voilée.* Tu récites l'évocation *sur sa tête; tu tiens sur sa tête l'évocation en langue grecque.* Tu t'arrêtes, *tu lui découvres la face.* Jusqu'à ce que les dieux parlent, n'arrête pas, en vérité[1]».

On peut comparer, dans Pline, le procédé d'Anaxolaus de Larisse, qui se servait d'une lampe alimentée par certains ingredients pour produire des hallucinations visuelles[2]. Les Achéens allumaient des lampes pour consulter un oracle de Vesta[3]. Au moyen âge, ou devinait d'après une lampe allumée en l'honneur de saint Antoine, et cette superstition existait encore au dix-septième siècle[4]. Les Egyptiens obtenaient aussi des songes prophétiques, d'après les papyrus grecs, au moyen d'une lampe sur la mèche de laquelle étaient écrits des noms mystérieux[5].

D'autres recettes égyptiennes, décrites par le papyrus de Leyde et le papyrus du Louvre (N° 3229), réunissent le vase et la lampe[6]. Le texte du Louvre est en assez mauvais état[7], mais celui de Leyde n'a pas de lacunes:

»Tu entres dans un lieu pur, tu prends un vase de

[1] Recueil de Travaux, I, 1, Maspero, Etudes démotiques, p. 27–36.
[2] XXVIII, 2, XXXII, 52, et XXXV, 15.
[3] Pausanias, VII, 22.
[4] Garinet, Histoire de la Magie en France, p. 25.
[5] Papyrus du British Museum No 122, Catalogue of Greek Papyri, vol. I, p. 118, cité dans Wallis Budge, Egyptian Magic, p. 216 et 217.
[6] Cf. Poésies de Desportes, Elégies, L. II, La Pyromancc.
[7] Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 114.

métal que tu laves à l'eau de natron. Tu y verses une mesure d'huile, tu le places à terre, *tu allumes une lampe de métal, tu la places à terre, à côté du vase de métal.* Tu feras la conjuration, selon l'objet que tu désireras; si tu désires que les dieux (qui dépendent de la formule) de conjuration te parlent de la bouche à la bouche, tu réciteras: »*Jahô,* Iph, Eôe, Kinthalhour, Niphâr, Aphôï». Quand ils te (parleront), cesse de prononcer les paroles d'évocation; s'ils ne parlent pas, n'arrête point, mais récite cet autre nom: »Tômthix, Mantoun-Oboï, Kôkhirrhodor, Dondroma, *Lycopher,* Kephaersopher. »Tu réciteras cette formule, jusqu'à ce qu'ils obéissent à la conjuration en vérité[1]».

(Cette dernière injonction se retrouve dans une formule du même papyrus destinée à évoquer les mânes, avec l'enfant, en produisant la même flamme qu'Isis évocatrice de son mari[2], ce qui rappelle assez la flamme d'Hécate que faisaient apparaître les magiciens de l'antiquité[3]).

Outre l'emploi du bois de laurier, l'arbre prophétique des Grecs[4], on remarquera dans la conjuration de la lampe, le dessin d'une figure de chien sur la mèche de cette lampe. On lit aussi dans une conjuration du papyrus du Louvre pour procurer des songes: »Tu places le chien sur un bec de lampe, dans lequel se trouve une mèche allumée». Le chien est ici un Anubis d'argile, tenant dans sa gueule un écrit approprié à la circonstance[5]. Le même papyrus[6] prescrit ailleurs de dessiner une figure d'Anubis avec du sang, sur la mèche, pour »faire dormir» (et rêver).

---

[1] Recueil de Travaux, I, p. 36—38.

[2] Id., p. 39—40.

[3] Philosophumena, édition Miller, p. 73: cf. Carra de Vaux, L'Abrégé des Merveilles, p. 167.

[4] Cf. Eusèbe, Préparation évangélique, V, 12, Ammien Marcellin, XXIX, 1, Pausanias, IX, 10; etc.

[5] Maspero, Sur quelques papyrus du Louvre, p. 119.

[6] Id., p. 120.

Une autre mention, qui se rapproche curieusement du texte de Pline sur les vases évocatoires, figure dans une conjuration du papyrus de Leyde que M. Maspero n'a pas traduite en entier: *Lorsque tu as apporté un vase de métal, tu étends une image d'Anubis en lui*[1], à peu près comme dans ces miroirs constellés du moyen âge où il y avait au fond une image du diable. (Les Egyptiens consultaient encore l'avenir au moyen de chiens en cire qui semblaient s'animer[2], mais c'est une autre forme de la mantique, et ils faisaient entrer du sang de chacal dans la composition de certains philtres[3], mais c'étaient des *amatoria*, avec le scarabée en manière de cantharide).

On voit bien maintenant quelle est la marche et quel est le but de ces opérations. Il s'agit en général de faire évoquer Anubis et »les dieux», dans un vase ou une flamme, par un enfant sur la tête et sur les yeux duquel on agit au moyen de différentes récitations et impositions de mains; lorsque l'enfant voit apparaître la lumière, c'est le premier degré de la clairvoyance; lorsqu'il voit se dérouler des scènes prévues, la clairvoyance est complète et le magicien peut demander ce qu'il désire savoir, en congédiant l'enfant ou sans le congédier.

Quant à la théorie impliquée dans la divination par le vase, elle est fort simple. Si l'âme, comme l'a dit un ancien, »prévoit dans les fantômes qu'elle se crée les événements futurs»[4], la première chose à faire pour connaître l'avenir est de créer les fantômes, ceux d'Anubis et des autres dieux, ici; pour y parvenir, l'âme a besoin comme un œil, »d'une chose propre qui l'allume et qui l'aiguise»[5],

---

[1] Recueil de Travaux, I, p. 37.
[2] WALLIS BUDGE, Egyptian Magic, p. 96 et 97.
[3] REVILLOUT, Revue égyptologique, I, p. 171.
[4] Diodore, XXXVII, fragments.
[5] Plutarque, De la Cessation des oracles, traduction d'Amyot.

c'est-à-dire d'un objet capable de produire par un éclat plus on moins vif l'excitation voulue, surtout sur le cerveau impressionnable d'un enfant: de là l'utilisation du vase et de la lampe.

III.

L'analogie.

Il n'y a pas de raison pour croire récente, en Orient, cette forme de la divination. Si les antiques procédés de l'hydromancie chaldéenne et assyrienne ne sont pas bien connus, ils n'en existaient pas moins[1]. Les cunéiformes parlent obscurément et sans détails de coupes magiques, dit F. Lenormant: »mais l'écrivain byzantin Michel Psellus, qui paraît avoir dépouillé très soigneusement les anciens textes relatifs à la divination, affirme[2] que »la divination par le bassin a été imaginée par les Assyriens, dont l'habileté défiait toute comparaison . . . . L'eau que l'on verse dans le vase ne diffère point, par essence, des autres eaux analogues; mais les cérémonies et les incantations que l'on accomplit au-dessus du vase qui la renferme la rendent susceptible de recevoir le souffle prophétique»[3]. Il existait des pratiques analogues en Perse, puisque Varron attribue une origine persane à l'hydromancie[4].

Après la prise de Jérusalem par Titus, les Juifs établis sur les ruines de Babylone se servaient de coupes (ou plats[5]) à inscriptions, pour écarter les démons, les maléfices et les maladies[6]. Quelques-uns de ces textes invoquent un

---

[1] Cf. Proceedings, M. Schwab, 1890, p. 290 et 293.

[2] De Operatione dæmonum, édition Boissonade, p. 41.

[3] La Divination et la Science des présages chez les Chaldéens, p. 79—80.

[4] Saint Augustin, de Civitate Dei, VII, 35.

[5] Renan, Histoire comparée des langues sémitiques, quatrième édition, page 73.

[6] Cf. Amélineau, Contes et romans de l'Egypte chrétienne, t. II, p. 18, et Lane, Modern Egyptians, p. 248, 253 et 254.

ange stellaire ou une étoile[1], le génie en quelque sorte de la coupe, comme Anubis était le dieu de vase, comme certains djinns des Mille et une Nuits étaient les esclaves de l'anneau ou de la lampe, et comme les démons dont parle Ronsard étaient tenus

fermez

Ou dedans des mirouers ou des anneaux charmez[2].

D'après nos vieux grimoires, tels que les Clavicules de Salomon, le génie du miroir magique se nommait Anaël: invoqué avec les prières et les parfums voulus, il apparaissait sous la forme d'un bel enfant[3].

Le miroir est une variante de la coupe. Ces deux objets, fort semblables, — »beaucoup de prétendues patères sont des miroirs«[4], — agissent de la même manière sur les yeux dans les pratiques de la magie: »ut narravit Osthanes, species ejus plures sunt. Namque et aqua, et sphæris, et aera, et stellis, et multis aliis modis divina promittit«[5].

Tout en se servant de coupes et de miroirs en guise de simples talismans[6], assez souvent *constellés*, c'est-à-dire mis en rapport avec l'astrologie[7], les Orientaux du moyen âge (et de l'ère moderne) ont cherché à deviner l'avenir par les vases d'eau ou les miroirs[8]: la coupe magique de Djemschid, découverte en creusant les fondations de Persépolis, croyait-on, est encore célèbre[9], au même titre que le miroir d'Alexandre.

---

[1] Proceedings, 1890, M. Schwab, Les Coupes magiques et l'Hydromancie dans l'antiquité orientale, p. 292—342.

[2] Hymnes, VII, les Daimons.

[3] Sedir, Les Miroirs magiques, Paris, 1895, p. 52—55.

[4] Reinach, Manuel de philologie classique, 1880, p. 94.

[5] Pline, XXX, 5.

[6] Dozy, Essai sur l'histoire de l'Islamisme, XIV.

[7] Reinaud, Description des monuments musulmans du cabinet de M. le duc de Blacas, 1838, t. II, p. 339, 355, 359—390, et 400—420.

[8] Id., p. 337—359, et 399—404, et Ibn Khaldoun, Prolégomènes, traduction de Slane, première partie, p. 221—222.

[9] Cf. Fragmenta historicorum græcorum, édition Didot, III, p. 54.

Quand les Arabes eurent conquis l'Egypte, ils imaginèrent ou accueillirent une fable d'après laquelle différentes villes du pays, notamment Alexandrie avec son phare, possédaient des miroirs doués de propriétés magiques, celle, entre autres, de faire voir de loin les ennemis[1]. C'est une vertu du même genre, mais plus spéciale, qui distinguait le miroir dans lequel on appréciait la chasteté des femmes à Sicca Veneria (el Kef), du temps de la domination byzantine, au dire de Bekri[2].

Ce dernier miroir est en un sens la fameuse coupe de l'Arioste, et il est inutile d'ajouter que l'Europe a connu aussi bien que l'Orient tous ces moyens d'interroger l'avenir[3]; sans parler des *specularii* du moyen âge, les souverains eux-mêmes n'ont pas dédaigné d'y recourir: François I[er] et Catherine de Médicis, par exemple, avaient des miroirs constellés, qui »leur servaient à découvrir les secrets de la politique, les menées de leurs ennemis, les conspirations«[4]. Un indice remarquable de la croyance persistante au miroir magique dans les hautes classes, vers la fin du dix-huitième siècle, est qu'alors une dame de la cour, en France, rêva qu'elle voyait son avenir dans un miroir[5].

La divination par le miroir et la divination par la coupe étant identiques, on peut les considérer comme unifiées de nos jours, en Egypte, dans une pratique rappelant de près les détails fournis par les papyrus démotiques. C'est le

---

[1] Makrizi, traduction Bouriant, p. 384, 389, 446—451, et 521; CARRA DE VAUX, L'Abrégé des Merveilles, p. 201, 281, 282; etc.

[2] Description de l'Afrique septentrionale, traduction de Slane, p. 82—83.

[3] Cf. Cervantès, Nouvelles, Dialogue entre Scipion et Berganza; Shakespeare, Macbeth, IV, 1; Goethe, Faust, première partie, Cuisine de Sorcière; Gentil-Bernard, Phrosine et Mélidor, IV; Hoffmann, Le Petit Zacharie et La Maison Déserte; Grimm, Märchen, Petite Blanche-Neige; Loys Brueyre, Contes populaires de la Grande-Bretagne, passim; etc.

[4] PIERRE JANET, Névroses et Idées fixes, p. 410.

[5] Journal of the Society for Psychical Reseaarch, novembre 1898, p. 310.

miroir d'encre, *a fluid mirror,* dit Lane[1], qui a vu au Caire un Algérien opérer de la sorte, comme il l'avait fait chez lord Prudhoe en 1827, devant le comte de Laborde. Après avoir versé l'encre dans la main d'un enfant, main qu'il tint ensuite tout le temps, le magicien attacha une sentence du Coran à la coiffure de son petit sujet, et brûla dans un feu parfumé des papiers sur lesquels l'invocation suivante était écrite: »Therscho, Theryonscho, faites descendre, faites descendre, faites venir le fils du Doré, l'Emir et ses troupes, le fils du Rouge, l'Emir et ses troupes! Amène à l'expérience les serviteurs de ces génies! Et ceci est l'enlèvement du voile, nous avons enlevé ton voile. Que tes regards soient aujourd'hui perçants: sois exact, sois précis»[2]. Alors il apparut à l'enfant, dans l'encre, un balayeur semblant préparer le champ de la vision, puis sept drapeaux, allusion astrologique aux sept planètes, peut-être[3], puis des soldats qui dressèrent leurs tentes, tuèrent un boeuf et le mangèrent, puis le sultan, à qui l'on apporta le café, après quoi on put interroger le sujet[4]. F. Lenormant fut témoin d'expériences semblables, à Alep[5], et on les retrouve au Maroc.

L'apparition prémonitoire du balayeur correspond à la lumière des papyrus gnostiques. Un docteur du seizième siècle, John Dee, contemporain de la reine Elisabeth, voyait aussi le balayeur dans un charbon poli qu'il consultait Aujourd'hui, les *seers* anglais qui pratiquent le *crystal-gazing* voient au lieu du balayeur un homme couché ou mort, d'après M. Andrew Lang[6], du moins au début de leurs essais. Quant aux troupes, au camp et au festin qui suivent le

---

[1] Traduction des Mille et une Nuits, chapitre I, note 21.

[2] Traduction du comte de Laborde, Recherches sur la magie égyptienne, pages 16–17.

[3] Cf. Wallis Budge, Alexander the Great, p. 5.

[4] Lane, The Modern Egyptians, p. 267–275.

[5] La Divination etc. chez les Chaldéens, p. 78; cf. Godard, Maroc, p. 240.

[6] Dreams and Ghosts, p. 58, et The Making of Religion, p. 93.

balayeur dans la goutte d'encre, c'est le pendant du festin des dieux en barque décrit par le papyrus de Londres.

Le noir de l'encre équivaut, d'un autre côté, à l'obscurcissement de l'argent des vases égyptiens, et on retrouve dans l'Inde, en Perse, etc., quelque chose d'analogue. Un roman persan »intitulé *le Printemps de la science,* fait mention d'un miroir enduit d'encre, qui, présenté devant quelqu'un, indiquait tout ce qu'on désirait savoir de lui»[1]. Mrs. Crowe rapporte que les magiciens »s'oignent les mains, en Barbarie, d'un onguent noir, et les élevant au soleil, y voient ce qu'ils veulent de même que les Egyptiens»[2] avec l'encre.

»On nous raconte que dans l'Inde ancienne», dit M. Pierre Janet, »on prenait une feuille d'arbre luisante; si on voulait bien faire, on ornait la feuille au centre d'une tache noire, faite avec de la suie, on l'attachait ensuite contre un mur, on la regardait fixement, et on y voyait tout ce que l'on désirait savoir»[3]. — »Les musulmans de l'Inde et les Hindous, nous apprend Alfred Maury, font pareillement usage de miroirs magiques qu'ils nomment *unjoun,* ou *lampe noire* .... On distingue plusieurs espèces d'*unjoun*, sans compter les *hazirats,* ou flammes magiques dans lesquelles on croit voir la personne évoquée. La *sarwa unjoun* est le mode de divination qui se rapproche le plus du procédé égyptien. Pour s'en servir, on prend une poignée de *dolichos lablad* que l'on réduit en poudre fine après l'avoir carbonisée et qu'on humecte d'huile de castor. On fait brûler cette préparation dans un vase d'argile fraîche nommé *lota*, et après avoir récité certaines formules, on verse la composition sur la paume de la main d'un enfant, qui ne tarde pas à voir la figure des esprits ou des personnages mystérieux»[4].

[1] Monuments musulmans du cabinet du duc de Blacas, t. II, p. 402.

[2] The Nightside of Nature, chapitre XVI.

[3] Névroses et idées fixes, p. 409.

[4] La Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, quatrième édition, p. 443 et 444.

En Europe les miroirs noirs, sortes de disques noircis, ont été mis en pratique, notamment par Du Potet[1] et Cahagnet[2] à Paris, il y a une cinquantaine d'années. On opère dans le même sens, aujourd'hui, pour combiner l'éclat et l'obscurité, avec différentes matières, depuis le verre jusqu'à l'encre, et surtout avec la boule de cristal. Les spécialistes conseillent de se mettre dans un coin sombre ou de tourner le dos à la lumière, et de préserver l'objet de tout reflet avec une étoffe noire.

Voici comment une dame anglaise, Miss A., sensible au miroir, au cristal, aux pierres des bagues, aux tables polies, au verre d'eau, etc., décrit les impressions qu'elle éprouve alors: »Au bout d'une minute ou deux il me semble voir une *lumière*[3] très brillante qui disparaît après quelques secondes, alors la surface semble nuageuse, trouble. Ce brouillard s'éclaircit et je vois quelquefois des paysages, quelquefois des lettres, et toute espèce de choses. Ces visions ne durent que quelques secondes ou bien quelques minutes, et entre chaque nouveau tableau je vois la même lumière et le même brouillard«[4]. Cette lumière est celle dont parle le papyrus de Londres.

Enfin, l'emploi d'un enfant comme agent de la divination, par les magiciens[5], »pueros in eloquium oraculi eludunt«[6], a eu lieu de tout temps aussi pour cette raison très simple que l'enfant ou l'adolescent (ou la femme), est un sujet d'une nature plus impressionnable que l'homme fait.

---

[1] Journal du Magnétisme, 1852, p. 507 à 514.

[2] Les Arcanes de la vie future dévoilés, t. I, 1848, p. 297—302.

[3] Cf. Journal du Magnétisme, 1853, p. 178 et 181, et Andrew Lang, Monthly Review, décembre 1901, Magic mirrors and crystal gazing, p. 120 et 126.

[4] Annales des Sciences psychiques, octobre—novembre 1901, Myers, De la Conscience subliminale, p. 289.

[5] Cf. ERMAN, Zeitschrift, 1883, p. 91 et 99.

[6] Tertullien, Apologétique contre les Gentils; cf. Apulée, Apologie.

Interrogé par Lane, le magicien du Caire déclara que les sujets propres à voir dans le miroir d'encre sont les enfants, les vierges, les esclaves noires (on sait que le nègre est très excitable), et les femmes enceintes[1], dont l'aptitude à la seconde vue n'est pas ignorée non plus[2].

Il existe aujourd'hui, à la cour éthiopienne, une police secrète qui recherche les coupables au moyen d'enfants dressés à la clairvoyance[3]. Dans l'Inde, les miroirs magiques des Bhattahs passent pour être faits avec de la paranaphtaline recueillie par des enfants et manipulée par des adolescents non mariés.

Cagliostro se servait de jeunes garçons ou de jeunes filles qu'il appelait ses colombes, et qu'il faisait regarder dans des carafes, des miroirs, des cloches de verre, etc[4]. Ce furent des enfants qui regardèrent dans le verre d'eau pour le Régent, pour Louvois, et pour la comtesse de Soissons[5]. »Ne consulte-t-on pas tous les jours les oracles aquatiques dans des verres d'eau ou des bassins; et les oracles aériens dans des miroirs et sur la main des Vierges?» Ainsi s'exprimait l'abbé de Villars[6], au dix-septième siècle. Dans un long récit oû il montre un amant qui voit au miroir sa maîtresse lire des vers de lui, comme la Geraldine du comte de Surrey sous Henri VIII[7], le vieux poète Bertaut décrit un autre miroir non moins merveilleux que le premier:

---

[1] Lane, The Modern Egyptians, édition de 1860, p. 270.

[2] Mélusine, IV, 278.

[3] J. Gaston Vanderheym, Une expédition avec le Négous Ménélik, dans Le Tour du Monde, 1896, p. 122.

[4] Garinet, Histoire de la Magie en France, p. 284 et 400.

[5] Mémoires de Saint-Simon, édition Hachette, t. III, p. 460—463; Correspondance de Madame, duchesse d'Orléans, mère du Régent, lettre du 16 juillet 1705; et Mémoires de l'abbé de Choisy, édition de Lescure, t. I, p. 220.

[6] Le Comte de Gabalis, édition de 1742, t. I, p. 42—45.

[7] Walter Scott, The Lay of the last Minstrel, VI, 16—20.

Et ses angles directs estoient tenus exempts
Du défaut que l'on dit confondre les figures
Par où l'œil d'un enfant voit les choses futures[1].

Au douzième siècle, le moine anglais Jean de Salisbury raconte qu'étant tout jeune, un prêtre voulut l'obliger à regarder dans l'ongle poli[2] ou le bassin luisant, après maintes adjurations diaboliques. Ce prêtre était un *specularius,* un de ceux qui devinaient au moyen d'objets brillants, tels que chaudrons, coupes, épées, miroirs, etc.[3].

Dans l'antiquité, Spartien rapporte qu'on interrogea un enfant, au miroir, sur le combat que Tullius Crispinus devait livrer à Sévère, »ea quæ ad speculum dicunt fieri, in quo pueri, præligatis oculis, incantato vertice[4], respicere dicuntur, Julianus fecit»[5]. Apulée citant Varron, dit qu'on interrogea par l'eau et Mercure un autre enfant, à Tralles, sur la guerre de Mithridate, »puerum in aqua simulacrum Mercurii contemplantem, quæ futura erant centum sexaginta versibus cecinisse»[6].

C'est là, comme dans presque tous les cas précédents, l'enfant avec le vase du papyrus de Leyde. Si l'on voulait pousser les comparaisons plus loin, on retrouverait de même, en dehors de l'Egypte, les autres procédés décrits par les papyrus, c'est-à-dire l'enfant ou l'adolescent avec la lampe, et la réunion de la lampe et du vase.

Le premier procédé est visé, par exemple, dans le procès d'un thaumaturge fort dévot à Mercure, Apulée, qu'on accusait d'avoir ensorcelé un enfant voilé en lui touchant la tête, *caput contingere,* devant un autel et une lampe,

---

[1] Œuvres poétiques, Timandre.
[2] Cf. Cervantès, Nouvelles, Dialogue entre Scipion et Berganza.
[3] Jean de Salisbury, Policraticon, l. I, ch. 12, 27, cité dans A. Maury, La Magie et l'Astrologie, p. 439; cf. Amélineau, Egypte chrétienne, II, p. 767.
[4] Cf. A. de Rochas, Les Etats superficiels de l'Hypnose, p. 93.
[5] Spartien, Didius Julianus, 7.
[6] Apulée, Apologie.

»secreto loco, arula et *lucerna*»: de même dans l'Histoire d'Aladin, aux Mille et une Nuits, un magicien a besoin d'un enfant pour s'emparer de la lampe merveilleuse, maîtresse d'un puissant génie.

Le second procédé correspond assez exactement à la pratique suivante, mentionnée par Maury: «Rimuald *(Consil. in caus. graviss.*, 414, t. IV, p. 254) nous apprend que si l'on veut découvrir l'auteur d'un vol, il faut prendre un miroir, une fiole, une chandelle ou un objet quelconque qui réfléchisse la lumière[1]. Est-ce une fiole, par exemple, on la remplit d'eau bénite, on en approche un bougeoir contenant une bougie consacrée, et on prononce ces mots: »Ange blanc, ange saint, par ta sainteté et par ma virginité, montre-moi qui a pris telle chose», et alors on aperçoit au fond de la fiole l'image du voleur, ce qui montre qu'il fallait avoir sa virginité pour réussir dans ce procédé de divination»[2].

IV.

La réalité.

Il n'est pas besoin de dire que toutes ces pratiques faisaient souvent, ou font encore, l'objet d'imitations plus ou moins ingénieuses[3]. L'auteur des *Philosophumena* décrit assez longuement, par exemple, le *truc* usité pour faire voir des dieux et des démons dans un vase à double fond[4]. Il a existé en outre des miroirs pseudo-magiques, connus peut-être des anciens puisqu'Aulu-Gelle[5] parle des illusions que la science de l'optique savait produire. Employés surtout

[1] Cf. Godard, Description et histoire du Maroc, p. 240.
[2] La Magie et l'Astrologie, p. 441.
[3] Cf. Berthelot, Journal des Savants, 1898, p. 242–253 et 271–278.
[4] Edition Miller, p. 73; cf. Lane, The Modern Egyptians, 1860. p. 275.
[5] XVI, 18.

au moyen âge, ces miroirs servaient à évoquer des apparitions factices; grâce à un mode particulier de fabrication, une image gravée au dos du miroir se montrait à la surface dans de certaines conditions d'éclairage.

Les Chinois n'ont pas ignoré l'artifice dont il s'agit, et un de leurs écrivains en parlait ainsi au quatorzième siècle de notre ère: »Lorsqu'on place un de ces miroirs en face du soleil, et qu'on fait refléter sur un mur très rapproché l'image de son disque, on y voit apparaître nettement les ornements ou les caractères en relief qui existent sur le revers» [1].

Mais la supercherie n'était et n'est pas toujours en jeu. On admet sans difficulté, aujourd'hui, que la contemplation de certains objets peut produire des hallucinations visuelles si le tempérament de la personne s'y prête. On admet aussi que ces phénomènes sont analogues à ceux du rêve, dans lesquels les choses vues prennent une indépendance et une netteté qu'elles n'ont pas dans l'imagination de l'homme éveillé. Les images nées du cristal (et il peut en naître de bien d'autres sources, depuis les taches de sang[2] et les bulles de savon[3] jusqu'à la lune[4] et aux étoiles), les images nées dans le cristal paraissent généralement animées: »elles remuent, disparaissent, réapparaissent, se saluent, parlent: il y a même des sujets qui entendent ces conversations»[5]. Voilà bien le *dream-stuff*[6], et il y a ici tout un champ d'études qui attire depuis quelques années déjà l'attention des savants.

---

[1] BAZIN, Chine Moderne, p. 637.

[2] Souvenirs du baron de Gleichen, XV, Madame de la Croix.

[3] KERNER, Die Seherin von Prevorst, I, 10.

[4] Id., I, 13; cf. Leconte de Lisle, Poèmes tragiques, L'Incantation du Loup.

[5] Dr PIERRE JANET, Névroses et Idées fixes, p. 412.

[6] Id., p. 418–421; cf. F. GREENWOOD, Imagination in dreams, The Contemporary Review, 1892, p. 165—182.

Ainsi, à Londres, La Société de Recherches psychiques, qui comprend toujours plusieurs membres de l'Académie royale, poursuit des expériences scientifiques sur la vision dans le cristal; à Paris, le Directeur du laboratoire de Psychologie à la Salpêtrière, M. Pierre Janet, a examiné la question dans son ouvrage *Névroses et Idées fixes,* publié en 1898. »Le fait, reconnaît-il, est réel; et nous pouvons dire que Grecs, Egyptiens et autres qui fixaient leurs regards sur une tache brillante ou sur un miroir, voyaient réellement quelque chose»[1].

C'est que les anciens avaient fait involontairement, dès les époques les plus reculées, des expériences qui les renseignèrent sur le pouvoir fascinateur de l'eau, par exemple, pour prendre l'eau comme type. De là, sans aucun doute, les légendes relatives aux nymphes des fontaines, tantôt inspiratrices ou prophétiques comme l'Egérie qui conseillait Numa[2], tantôt troublantes comme la source où s'hypnotisa Narcisse[3] (νάρκη, *torpeur*). Les prophétesses Germaines s'exaltaient en contemplant les tourbillons des fleuves[4], tandis que les fous, chez les Grecs et les Romains, passaient pour *lymphati,* possédés par les Nymphes, aussi perverses en ce cas que les Ondines, les Nixes, les Rusalkas et les Mermaids des peuples septentrionaux. Aujourd'hui encore, il arrive que de jeunes Grecques, en proie aux Néréides, se mettent à danser jusqu'à en mourir.

On reconnaît assez facilement la transition entre l'effet naturel que produisait l'eau et l'effet cherché qu'on lui

[1] Sur la Divination par les miroirs et les Hallucinations subconscientes, XI.

[2] Tite Live, I, 21; cf. Suétone, Tibère, 14; Pausanias, VII, 21 et X, 24; Ammien Marcellin, XXII, 12; Achille Tatius, VIII, 6 et 12; Eumathe, Hysminé et Hysminias, VII, 7 et X, 25; etc.

[3] Ovide, Métamorphoses, III, et Pausanias, IX, 31; cf. Théocrite, VI; Plutarque, Symposiaques, V, 7, et Lane, The Modern Egyptians, édition de 1860, p. 236.

[4] Plutarque, Vie de César, 21.

demandait, dans les pratiques divinatoires de jadis, par exemple dans la lécanomancie, ou emploi fatidique des *bassins,* qui sont en somme de très petites pièces d'eau: (les dieux et les déesses des fontaines avaient par contre le vase pour caractéristique). La coupe aussi est un équivalent de l'eau. »Dans la mer, dans les fleuves, dans la coupe des échansons, je vois ton image», disait à sa maîtresse un des poètes de l'Anthologie grecque, Paul le Silentiaire[1]: de même le miroir, la *glace,* qui est en un sens une eau artificielle comme l'eau est un miroir naturel. Cette dernière ressemblance avait suggéré aux devins grecs l'idée de combiner le miroir et l'eau en suspendant l'un au-dessus de l'autre, en Achaïe[2], et elle a laissé sa trace dans nombre de superstitions ou de légendes. Des contes de la Sibérie et du Tyrol font jeter, pour arrêter une poursuite, non seulement des peignes qui se changent en forêts, mais encore des miroirs qui se changent en lacs: ailleurs ce sont des tasses[3]. En outre, »les Tartares out coutume de placer des miroirs dans les fondations de leurs maisons pour les préserver de l'incendie»[4].

Les plus grands esprits de l'antiquité classique se sont occupés de la divination, Cicéron, Sénèque, Plutarque, Platon lui-même, qui faisait du foie, sorte de miroir intérieur, l'organe de la clairvoyance chez l'homme[5]. Il est remarquable, néanmoins, que ce soit un Arabe qui ait parlé avec le plus de compétence de la divination par les corps brillants. Ibn Khaldoun écrivait, au quatorzième siècle de notre ère:

---

[1] Cf. Sénèque, Questions naturelles, I, 17.

[2] Pausanias, VII, 21.

[3] E. Cosquin, Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers, t. I, p. 87, 88, 138 et 152.

[4] Reinaud, Monuments musulmans du cabinet du duc de Blacas, t. II, p. 400.

[5] Timée.

»Ceux qui regardent dans les corps diaphanes, tels que les miroirs, les cuvettes remplies d'eau et les liquides; ceux, qui inspectent les cœurs, les foies et et les os des animaux .... tâchent d'arriver au but en essayant de concentrer en un seul sens toutes leurs perceptions. Comme la vue est le sens le plus noble, ils lui donnent la préférence; fixant leur regard sur un objet à superficie unie, ils le considèrent avec attention jusqu'à ce qu'ils y aperçoivent la chose qu'ils désirent annoncer. Quelques personnes croient que l'image aperçue de cette manière se dessine sur la surface du miroir; mais ils se trompent. Le devin regarde fixement cette surface jusqu'à ce qu'elle disparaisse et qu'un rideau, semblable à un brouillard, s'interpose entre lui et le miroir. Sur ce rideau se dessinent les formes qu'il désire apercevoir .... La même chose arrive à ceux qui examinent les cœurs et les foies d'animaux, ou qui regardent dans l'eau, dans les cuvettes et dans d'autres objets du même genre. Nous avons vu quelques-uns de ces individus entraver l'opération des sens par l'emploi de simples fumigations, puis se servir d'incantations, afin de donner à l'âme la disposition requise; ensuite ils racontent ce qu'ils ont aperçu.»[1]

Les expérimentateurs contemporains qui ont étudié l'hypnose partielle qu'engendre, en certains cas, la fixation du regard sur un objet, n'envisagent pas la question autrement qu'Ibn Khaldoun. »Le procédé le plus connu pour suspendre la pensée consiste à *fixer* un point brillant, dit l'un d'eux. Il a été employé par les sorciers et les devins de tous les temps et a été le point de départ de plusieurs branches de sciences occultes. Maintes fois j'ai fait apparaître dans un diamant, sur mon ongle imbibé d'huile, dans une carafe, sur un flot de la Loire, dans une étoile, la chose que le sujet désirait, sans que je susse moi-même quelle

---

[1] Les Prolégomènes, traduction de Slane, première partie, p. 221 et 222.

était cette chose»[1]. On a donc, dans l'explication d'Ibn Khaldoun, une théorie fort naturelle de l'hydromancie, et par extension de l'aruspicine, science qui nous paraît si obscure et dont les Egyptiens n'ont jamais parlé, bien qu'ils aient dû la connaître[2], comme l'ont fait les Chaldéens[3].

Alger, le 31 Mars 1902.

---

[1] A. DE ROCHAS, Les Etats superficiels de l'Hypnose, p. 80 et 81.

[2] Hérodote, II, 58; Diodore, I, 70; Cicéron, De Divinatione, II, 12; et Elien, Variæ Historiæ, II, 31.

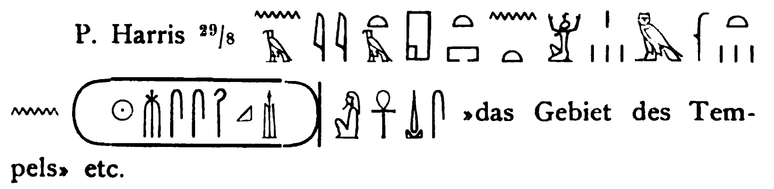
[3] F. LENORMANT, La Divination et la Science des présages chez les Chaldéens, chapitre IV, et A. BOISSIER, Note sur un nouveau document Chaldéen se rapportant à l'extispicine, Genève, 1901.

Das ⲛⲁ der Ortsbezeichnung.

Von

Wilhelm Spiegelberg.

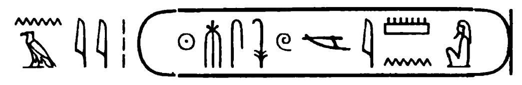
Als PIEHL[1] in dem neuaegypt. [hieroglyphs] den Plural des Possessivartikels erkannte, erklärte er gleichzeitig auf Grund dieser Erkenntniss richtig eine Reihe von geographischen Namen, die bis dahin falsch gelesen und gedeutet worden waren. So bedeutet

P. Harris 29/8  »das Gebiet des Tempels» etc.

Vgl. ib. 31/5 32/à 8

[hieroglyphs]

Ebenso ist Pap. Anast. IV 6/11



[hieroglyphs] »das Gebiet von Ramses».

---

[1] Bidrag till ägyptisk Språkforskning och paläografi § 2. *Nordisk Tidskrift for Filologi. Ny Række VI* (1882). P. S. B. A. XII S. 125.

Auch in der geograph. Bezeichnung *ta s-t naj n(u)-t* hat Piehl mit Recht den Possessivartikel erkannt.

Mir liegt hier daran, das Fortleben dieser lokalen Bedeutung von ⲛⲁ zu verfolgen, zunächst in geographischen Namen.

So möchte ich den mehrfach belegten[1] Ortsnamen Ναρμοῦθις als »Gebiet der Erntegöttin *Ernutet*[2] erklären, und ebenso wird man den späteren Namen des alten *Pr-ḥbỉ-t* ⲛⲁⲏⲥⲓ unschwer als * »Gebiet der Isis» deuten. Das stimmt ja gut zu der Thatsache, dass die Lokalgottheit von *Behbeit* Isis war.

Weiter sind nun die Spuren dieses Lokalpronomens noch im Koptischen nachweisbar. ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲛ̄, ⲛⲁϩⲣⲛ̄ »vor,. bei» ist gewiss von *Stern* (Gram. § 542) richtig analysiert worden als »in (ⲛ)[5] dem des (ⲛⲁ) Angesichtes (ϩⲣⲉ) von (ⲛ)» Also hat auch hier ⲛⲁ lokale Bedeutung. Und ebenso liegt es in der nur demotisch bekannten Praeposition »vor»[6], die ich *ⲛⲁϫⲱ- (*nai ḏaḏa*) lesen möchte, eigtl. »das Gebiet, Umkreis des Gesichtes».

Hier ist scheinbar ⲛⲁ bereits absolut, wenn man will adverbial gebraucht ganz in der Weise, die sich auch sonst

---

[1] Amherst Pap. II S. 7. Fayûm towns S. 152.

[2] S. Spiegelberg: Demotische Studien I S. 12 *ff.

[3] Peyron: S. 49 und Amélineau: Géogr. copte S. 272.

[4] Brugsch: Dict. geogr. 489.

[5] Vermutlich ist die Form mit doppeltem ⲛ die ursprüngliche, aus der sich ⲛⲁϩⲣⲛ̄ entwickelt hat.

[6] Pap. gnost. London (ed. Hess) 5/8 6/32 8/18.

belegen lässt[1]. Hierher ziehe ich folgende Wendungen, die Peyron im Lexicon S. 118 2 zusammengestellt hat

ⲛⲁⲟⲩⲓⲛⲁⲙ »zur Rechten«,

ⲛⲁⲛⲛⲟⲩϫⲉ ⲛⲟⲩⲥⲟⲧⲉ »auf die Entfernung eines Geschosswurfes«,

und daneben mit der Praepos. ⲉ:

ⲉⲛⲁⲛⲛⲟⲩϫ ⲛⲟⲩⲱⲛⲉ »in der Entfernung eines Steinwurfs« = ὡσεὶ λίθου βολήν«.

Gerade das letzte Beispiel zeigt, wie nahe von hier aus die Bedeutung »ungefähr« liegt, welche Beispiele wie

ⲛⲁⲙⲛⲧⲏ ⲛⲥⲧⲁⲇⲓⲟⲛ »etwa 18 Stadien«,

ⲛⲁϥⲧⲟⲩϣⲉ »etwa 400« zeigen.

---

[1] Das Beispiel von ⲛ̄ⲛⲁϩⲣⲛ̄ neben ⲛⲁϩⲣⲛ̄ führt freilich auf die Vermutung, dass auch hier ⲛⲁ für ⲛⲛⲁ (aus 𓅓𓈖𓅐𓇋𓇋) steht.

[2] Vgl. auch die bei STERN: Kopt. Gram. § 250 gegebenen Beispiele.

La stèle de Naucratis.

Quelques observations philologiques.

Par **Karl Piehl.**

Le mérite d'avoir le premier fait ressortir l'importance et la signification au point de vue historique de ce magnifique monument revient à MASPERO, qui en a aussi publié une traduction suivie[1]. Après lui, ERMAN[2] a fait paraître une nouvelle traduction, qui rectifie sur quelques points celle du savant français, toutefois sans la rendre surannée ni inutile.

Les deux savants s'accordent d'ailleurs à voir dans ce monument le spécimen d'une orthographe quasi unique. Voici ce qu'a dit à ce sujet Maspero: »l'orthographe en est singulière et mérite d'attirer l'attention des égyptologues. Le scribe qui en a rédigé le texte a cherché fréquemment à rendre, rien qu'avec des caractères alphabétiques, les mots que ses confrères exprimaient traditionnellement par des syllabiques ou par des idéogrammes. A-t-il agi sous une influence étrangère, et la familiarité avec les Grecs de Naucratis a-t-elle été pour quelque chose dans sa façon de procéder? Il est probable, mais sa tentative gêne singulièrement la lecture. Ce n'est pas sans surprise qu'on reconnaît dans , dans , et dans et , dans et » . . .

[1] *Le musée égyptien*, pages 40—44.
[2] *Zeitschrift* XXXVIII (1900), pages 127—133.

Ces paroles de MASPERO doivent se rapprocher des suivantes d'ERMAN: »weil es wirklich ein interessantes Spiel ist, die Räthsel zu lösen, die dieser Hierogrammat des 4. Jahrhundert *ausgeheckt hat.* Ich drücke mich absichtlich so aus, denn das *rein Willkürliche* vieler dieser Schreibungen liegt auf der Hand. In dem Bestreben, möglichst alterthümlich zu schreiben, hat sich der Schreiber Dinge wie für , für u. s. w. *erfunden*, die man auch zu Menes Zeit nicht geschrieben haben wird». . .

En présence de ces affirmations de mes deux confrères, il me semble à propos de rappeler que nous connaissons déjà des inscriptions, datant de la même époque que la stèle de Nectanèbe II ou temporairement un peu antérieures à celle-là, qui renferment des particularités graphiques analogues aux exemples que nous venons de lire. A cet égard, je signale spécialement les textes de la statue d'*Ȧr-ḥor-āa* publiés et traduits par moi-même dans la *Zeitschrift*[1]. Comme spécimens, dignes d'être rapprochés des exemples énumérés par M.M. MASPERO et ERMAN, nous citons d'après notre dite publication les suivants: ou pour , dans pour , pour , »haïr», pour , pour , pour pour de la stèle de Naucratis[2], pour , pour , exemples qui présentent à peu près les mêmes particularités d'orthographe que ceux

[1] *Zeitschrift* XXV (1887), pages 120—122.

[2] qui, dans ce cas spécial, maintient l'orthographe traditionnelle.

qu'embrasse l'énumération donnée d'après la stèle de Naucratis par nos deux collègues susmentionnés.

Il suffit donc, à mon avis, d'examiner superficiellement les inscriptions de la statue d'*Ȧr-ḥor-āa* pour écarter l'essai hazardé fourni par M.M. MASPERO et ERMAN d'expliquer l'orthographe prétendue *unique* et *arbitraire* de l'auteur ou du graveur de la stèle de Nectanèbe II.

En consultant d'autres monuments saïtes, nous sommes à même de recueillier d'autres spécimens de la même orthographe, prétendue »willkürlich». Ainsi p. ex. une statuette en granit, publiée par VON BERGMANN[1], contient entre autres [2] pour (selon l'orthographe habituelle) — d'accord avec le premier exemple de l'énumération de MASPERO — pour , pour , pour , etc.

Dans ces circonstances, il m'est impossible de voir dans l'orthographe de la stèle de Naucratis aucune irrégularité, à plus forte raison que les particularités qu'elle présente à cet égard se retrouvent régulièrement dans les textes des temples ptolémaïques, comme on verra plus loin par quelques citations empruntées à Edfou ou à Dendérah qu'occasionellement je me permettrai d'invoquer. Cela dit, je ne disconviens nullement de la rareté des monuments ayant un style analogue à celui des documents que nous venons de mentionner, mais cette rareté ne prouve rien ni pour ni contre, jusqu'au moment où l'on aura exploré complètement les ruines des places où anciennement les saïtes avaient leur centres d'évolution.

Nous entreprendrons maintenant un examen de quelques points de la stèle de Naucratis pour lesquels nous soutenons,

[1] *Zeitschrift* XX (1882), pages 38, 39.

[2] Voir VON BERGMANN dans le *Recueil* III, page 151, où le mot "coeur" s'écrit de la même manière.

au point de vue purement philologique, une acception différente de celle préconisée surtout par le second de nos devanciers, j'entends celui qui comme date nous est le plus rapproché, en guise de traducteur.

L. 2:

(Celle) »dont la couronne »la calamité» l'a placé à la tête des deux districts.»

ERMAN a bien compris le mot final de cette expression, à la différence de MASPERO. — Pour le nom de la couronne, cfr p. ex. »le mugissement», autre nom de couronne.

L. 2:

»Elle lui subjugue les coeurs des hommes *pā*, elle enlève pour lui le coeur des êtres *rεχι*, elle écarte tous ses ennemis.»

Ici équivaut à *reteḥ* [1], lecture fréquente pour ce signe, aux textes de basse époque. Le groupe *pā(u)* s'écrit régulièrement comme ici à Edfou [2]. Pour = , voir DÜMICHEN, *Edfou* XIV. — = est [3] tout-à-fait dans le style des lapidaires ptolémaïques.

L. 2:

»roi victorieux qui protège l'Egypte [4], un mur de bronze entourant *Kemit*.»

[1] VON BERGMANN, *Inscr. Hierogl.* LXIX, l. 1, et LXXI, l. 3; BRUGSCH, *Zeitschrift* XIII, page 11.

[2] PIEHL, *Seconde Série* XIII, l. 6: .

[3] ERMAN lit ici à tort *ḥtm*. MASPERO propose fort bien *sau*.

[4] Cfr "qui protège l'Egypte". PIEHL, *Première Série*, pl. XXII, l. 7.

Aneb en χomt āt'ert qemt équivaut à *qemt* selon la tradition. Cfr DÜMICHEN, *Edfou* XXXIX, 11: »le cycle divin autour de ta Majesté.»[1]

L. 3:

»seigneur de protection, qui pénètre dans les multitudes à l'effet d'être vu par ses courtisans» (ennemis?).

Pour la forme *neb,* voir DÜMICHEN, *Edfou* XXXIV, l. 13: . Le groupe *χou*, »protection», s'écrit ici de la même manière qui souvent s'emploie dans les cartouches des empereurs romains. — La locution *āq em āšu* se rapproche fort bien de , qualification attribuée au roi Ptolémée Philadelphe[2].

L. 3:

»leurs coeurs étant remplis de ses mérites achevés.»

Pour la coupure de la phrase, cfr (*Zeitschrift* 1887, p. 120).

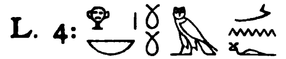
L. 4:

»Celui qui fait verdoyer tous les pays, quand il se lève chaque jour, constamment.»

Cette traduction s'approche un peu de celle de MASPERO. Le groupe final je l'ai rectifié légèrement en ou , par la transposition d'un seul signe. Pour la locution en question, voir VON BERGMANN, *Panehemisis I,* page 10.

[1] Cfr PIEHL dans les *Actes du Congrès de Genève* IV, page 117, note 2.

[2] PIEHL, *Première Série,* pl. XXII, l. 5.

L. 4: 

»Chaque être crie de joie en le voyant.»

Ici, MASPERO a bien compris, car doit sans doute équivaloir à (BRUGSCH, *Wörterbuch* IV, p. 1520.). Cfr d'ailleurs »Coptos». La confusion qui s'est produite, dans ce cas, entre et rappelle celle qui s'est manifestée pour les deux signes dans la lecture *ter* [Voir *Sphinx* II, page 136].

L. 5:

»celui qui fait venir les prophètes pour les consulter au sujet de toutes les affaires du temple.»

Ici, ERMAN a été plus heureux que MASPERO, dont l'acception de ce passage est inadmissible. Pour le groupe , qui se voit déjà dans BRUGSCH [*Wörterbuch* VII, p. 1124], je renvoie ultérieurement à des exemples comme »les affaires de l'Egypte sont entre leurs mains»[1]; »à cause de la prudence de ses mesures».[2] — ERMAN a rapproché ce groupe de , probablement influencé par la *Zeitschrift* 1887, pages 42, 43.

L. 5:

»Sans rester indifférent (*litt.:* sourd) aux offrandes qu'ils apportent.»

Ce passage très clair n'a été saisi par l'un ni l'autre de mes devanciers.

L. 6: *mā-nef uat-urȧ*

[1] PIEHL, *Première Série* pl. XXIII, l. 1.

[2] *Zeitschrift* 1882, pages 38, 39.

»La grande verte lui présente l'écoulement de ses humeurs, les pays étrangers lui apportent leurs abondances.»

ERMAN a rapproché inexactement *reṭ ĭā-f* de ce passage de , mais il faut y voir *deux substantifs plus suffixe,* d'accord avec MASPERO. — Le signe équivaut à de textes plus anciens, témoin p. ex., d'un côté, l'expression que voici[1]: »je t'accorde tes deux yeux pour t'amener le lointain»; de l'autre côté, le double suivant de cette expression[2]: »je te donne tes deux yeux pour t'amener le lointain.» — La phrase *s-ḥotep-f ăru-sen em ănī-sen* qui suit, et qu' Erman a rendue »er zähmt (?) ihre Antilopen in ihren Thälern», me semble plutôt devoir se rendre: »leurs gazelles lui font hommage dans leurs vallées.»

L. 7: . . . . représentent deux expressions antithétiques »sortir en procession solennelle» . . . . »rentrer en procession solennelle», comme BRUGSCH l'a fait remarquer, il y a longtemps.

L. 8:

»man brachte ihm (?) seinen Goldkranz (?)» (ERMAN) ne me paraît point admissible comme traduction de ce passage. J'aime mieux le rendre ainsi: »il (le roi) présenta une libation au père, le seigneur» (?), en le transcrivant etc. pour me conformer à l'usage de la belle époque.

L. 13:

[1] DE ROCHEMONTEIX, *Edfou* II, p. 69.

[2] DE ROCHEMONTEIX, *Edfou* I, page 62.

»établir toutes les choses, faites par les ancêtres à l'effet de perpétuer (des sacrifices) d'eau en quantité et de plantes *χepit* fraîches» (?).

Cette explication, qui, pour les premiers mots, tient compte de la traduction d'ERMAN, repose sur la supposition que *ṭepu-ā* équivaut à [hieroglyphs] d'autres textes et que *χepit* est une modification de [hieroglyphs] [BRUGSCH, *Wörterbuch* IV, p. 1380]. — Pour *aš* je renvoie au vieux [hieroglyphs].

Telles modestes que soient ces observations, elles servent toutefois, j'espère, à l'élucidation de certains points restés obscurs dans l'explication de mes deux devanciers. Dans tous les cas, elles doivent prêter des arguments vigoureux en faveur de l'acception — que je soutiens avec assurance — que la stèle de Naucratis comme style et orthographe est absolument égyptienne.

Carnet de notes égyptologiques.

Par **Victor Loret.**

---

1. — La date de la découverte du tombeau de Séti I.

Il semble que la date de la découverte du tombeau de Séti I, le plus important de tous les tombeaux de Bibân-el-molouk, devrait être bien déterminée et bien établie, et que tous les égyptologues devraient être d'accord sur ce point. Or, il n'en est rien, comme on va le constater.

M. G. Steindorff, dans *Ægypten, Handbuch für Reisende,* von K. Bædeker, Leipzig, 1902, p. 273, date la découverte du mois d'octobre 1817. M. G. Bénédite, dans l'*Egypte* de la *Collection des Guides-Joanne,* Paris, 1900, p. 539, indique comme date le 16 octobre 1815. M. Maspero, au tome II de son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, p. 384, n. 3, déclare que »le tombeau fut découvert en 1818«.

On voit combien la divergence est grande; elle ne porte pas sur quelques jours ou sur quelques mois, mais bien sur plusieurs années, de 1815 à 1818.

C'est la date de 1815 qui semble avoir obtenu la préférence de la plupart de ceux qui ont eu à parler du tombeau de Séti I. M. E. Amélineau, qui pourtant cite d'assez longs passages de Belzoni, mais probablement sans en avoir lu autre chose que ce qu'il cite, donne la date de 1815[1];

[1] E. Amélineau, *Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'ancienne Egypte,* Paris, 1896, t. I, p. 285.

de même M. E. Lefébure, qui indique le 18 octobre 1815[1]. Enfin, J. Bonomi et S. Sharpe, dans leur publication du sarcophage du roi, *The alabaster sarcophagus of Oimenepthah I*, London, 1864, p. 1, écrivent que ce fut en octobre 1815 qu'eut lieu la découverte.

En réalité, ce fut en octobre 1817 que Belzoni pénétra dans le tombeau de Séti I, et M. G. Steindorff est par conséquent, de tous ceux que je viens de citer, le seul qui ait donné la date exacte. Pour trouver cette date, il suffisait d'ailleurs de lire avec quelque attention l'ouvrage, d'une lecture extrêmement captivante, que Belzoni a consacré à ses découvertes en Egypte[2].

Dans cet ouvrage sont racontés plusieurs voyages, très nettement distingués. Le *Premier voyage* (t. I, p. 1) commença en 1815: »Nous appareillâmes de Malte le 19 mai 1815, et le 9 juin suivant nous arrivâmes à Alexandrie». Le *Deuxième voyage* (t. I, p. 225), celui au cours duquel eut lieu la découverte du tombeau de Séti I, commença en 1817: »Nous partîmes de Boulak le 20 février 1817». En relevant quelques dates, nous pouvons déterminer des étapes et constater que Belzoni se trouve le 5 mars à Minieh (p. 229), le 3 mai à Louxor (p. 304), qu'il se met en route le 23 mai pour Assouan (p. 315) et qu'il quitte Philæ pour Ybsamboul le 16 juin (p. 323). Le 4 août, après avoir déblayé l'entrée du grand temple d'Ybsamboul, il redescend le Nil (p. 346) et, de retour à Thèbes, commence ses fouilles à »Beban-el-Malouk» le 6 octobre (p. 365). Le 16 octobre, il fait donner le premier coup de pioche au dessus de l'endroit où il avait soupçonné l'existence d'une tombe royale (p. 371); le 17 octobre au soir apparaît l'ouverture de la

---

[1] E. Lefébure, *Le tombeau de Séti I*, dans *Mission du Caire*, t. II, Paris, 1886, p. 13.

[2] G. Belzoni, *Voyages en Egypte et en Nubie*, trad. par G. B. Depping, Paris, 1821, 2 vol. in-8° et un atlas in-fol. de 44 pl.

cage de l'escalier extérieur (p. 372); enfin, le 18 octobre, il atteint la porte et pénètre dans la tombe de Séti I (p. 372).

Que l'on choisisse, comme date de la découverte, le 16, le 17 ou le 18 octobre, peu importe. Ce qui est absolument hors de doute, c'est que cette découverte eut lieu en 1817, et non en 1815 ou en 1818.

Cette question de date n'est évidemment pas d'une importance considérable; elle valait pourtant, je crois, en présence de divergences inexplicables, la peine d'être examinée de près et d'être résolue avec précision. — (Lyon, 30 janvier 1902).

2. — L'Arbre de la Vierge à Matariéh.

C'est encore une question de date que je voudrais examiner dans la présente note. A propos du Sycomore de Matariéh, que l'on désigne ordinairement sous le nom d'*Arbre de la Vierge*, M. G. Bénédite[1] écrit les lignes suivantes: »Cet arbre, âgé maintenant de plus de deux siècles, aurait été, d'après Vansleb, planté en 1670, pour remplacer un précédent arbre de la Vierge, mort quelques années auparavant«. M. G. Steindorff[2] s'exprime en ces termes: »Der jetzige Baum ist nach 1672 gepflanzt worden, nachdem sein Vorgänger 1665 abgestorben war«. M. Steindorff n'indique pas la source de son information. M. Bénédite cite Vansleb. Or, voici le texte de Vansleb, qui ne dit nullement ce que lui fait dire M. Bénédite: »On voyoit autrefois dans ce mesme Jardin le *Sicomore* .... Les Peres Cordeliers de la Terre Sainte, qui demeurent au Caire, disputent avec les Jardiniers la possession de cét Arbre; disant qu'il

[1] *Egypte* (Collection des Guides-Joanne), Paris, 1900, p. 315.

[2] *Ægypten* (Handbuch für Reisende, von K. Bædeker), Leipzig, 1902, p. 108.

tomba de vieillesse l'année 1656. & qu'ils en ramasserent les dernieres pieces, qu'ils conservent dans leur Sacristie, où je les ay veuës, comme une Relique tres-precieuse. Les Jardiniers montrent au contraire, dans ce Jardin une Souche, que j'ay veuë aussi, qu'ils assurent estre le reste de cét ancien Sycomore. Mais c'est une dispute dont je ne me mets pas beaucoup en peine; outre que je ne croirois pas d'obliger beaucoup ces RR. PP. en embrassant leur interest; parce que la chose est peu considerable.»[1]

Comme on le voit, ce serait en 1656 et non en 1665 que l'arbre serait mort de vieillesse, ce qui va à l'encontre de l'opinion de M. Steindorff; d'autre part, Vansleb, qui visita Matariéh le 12 juillet 1672[2], ne dit pas que l'on ait planté un nouvel arbre en 1670, ce qui s'oppose à l'assertion de M. Bénédite. Vansleb nous met en présence de deux opinions ayant cours au Caire eu 1672: les Pères Cordeliers affirment que l'Arbre de la Vierge n'existe plus depuis 1656 et qu'ils en ont enlevé les derniers morceaux; les gardiens du jardin de Matariéh prétendent que l'arbre existe encore et en montrent une souche. Or, en 1657, c'est-à-dire un an après la date assignée à la mort de l'arbre par les Pères Cordeliers, M. de Thévenot visite Matariéh et écrit à ce sujet: »Il y a un gros Sycomore ou figuier de Pharaon fort vieux, qui porte toutefois du fruit tous les ans; on dit que la Vierge passant par là auprès avec son Fils Jesus, & voiant que des gens la poursuivoient, ce figuier s'ouvrit, & la Vierge y étant entrée dedans, il se referma, puis ces gens étans passez, il se rouvrit, & resta toûjours ainsi ouvert jusqu'à l'année 1656. que le morceau qui s'étoit séparé du tronc fût rompu».[3]

[1] *Nouvelle Relation en forme de Journal d'un Voyage fait en Egypte par le P. Vansleb, R. D. en 1672. & 1673.* Paris, in-12, 1677, pp. 233—235.

[2] *Ibid.*, p. 229.

[3] M. de Thevenot, *Voyage au Levant*, Première partie, Paris, 1689, in-12, t. II, p. 442.

M. de Thévenot n'est pas clair. Néanmoins il affirme, comme plus tard l'affirmeront les Pères Cordeliers, qu'il se passa quelque chose de fâcheux pour l'arbre en 1656. Cela n'empêche pas qu'on lui montre, en 1657, comme arbre divin, un vieux Sycomore en état de porter des fruits. En 1672, ainsi qu'on vient de le lire, Vansleb ne voit plus qu'un reste de souche. En 1691, le voyageur Du Mont voit »un vieux Sicomore, ... mais le tems en a fait tomber une partie[1]». B. de Maillet, qui fut consul de France au Caire de 1692 à 1708, vit encore le Sycomore: »Il est enfermé dans une enceinte de gazon pour la commodité des dévots. Sa cime est encore verte et couverte de feuilles; mais son tronc est fort dégradé, surtout par le bas, d'où on a enlevé toute l'écorce pour en faire des reliques.»[2] Mais Paul Lucas, le 24 novembre 1716, ne vit plus d'arbre de la Vierge: »On en voioit encore le tronc il y a environ vingt ans, & un Religieux l'enleva comme une espece de relique»[3]. On en devrait conclure que l'arbre disparut définitivement vers 1696. Il n'en est rien. Pococke, en 1737, se fait encore l'écho de discussions au sujet de l'authenticité du Sycomore: »The Coptis pretend to shew the very tree which is hollow, and of the sort they call Pharaoh's fig, or the Sycamore, and take away pieces of it as relicks; but the Romans say that the old tree fell down and was carried away by the monks of the convent belonging to Jerusalem»[4].

Il semble bien qu'à partir de cette époque il ne soit plus question de l'Arbre de la Vierge pendant un siècle. Les voyageurs ne trouvent plus rien qui les attire à Ma-

[1] *Nouveau Voyage du Levant, par le Sieur D. M.,* La Haye, 1694, in-12, pp. 261–262.

[2] *Description de l'Egypte, . . . composée sur les Mémoires de M. de Maillet, . . . par M. l'Abbé Le Mascrier,* Paris, 1735, in-4°, p. 111.

[3] *Troisième voyage du Sieur Paul Lucas,* Rouen, in-12, 1719, t. II, p. 49.

[4] RICHARD POCOCKE, *A Description of the East,* London, 1743, in-fol., t. I, p. 24.

tariéh. Ceux qui visitent Héliopolis ne parlent plus du Sycomore. Ni M. Savary[1], en 1777, ni l'abbé de Binos[2], la même année, ne font allusion à un arbre de la vierge, quoique tous deux parlent de la source où la Vierge baignait son enfant, et que Savary parle même du Baumier, disparu pourtant bien avant le Sycomore. Les savants de l'Expédition d'Egypte ne font aucune allusion à l'arbre; ni Champollion, ni Nestor L'Hôte ne visitent Héliopolis; Lepsius ne parle que de l'obélisque et du jardin plein d'abeilles dont les nids ont empli le creux des hiéroglyphes. Mais, le 11 avril 1853, H. Brugsch retrouve le Sycomore, »dessen Stamm drei mächtige zusammengewachsene Aeste von mehr als sieben Fuss Breite bilden». [3]

Que conclure de ces nombreux renseignements? Très vraisemblablement qu'un Sycomore périt vers 1656[4]; que les gardiens du jardin, à qui un arbre sacré n'était pas sans rapporter quelque profit, essayèrent de prolonger la légende en la reportant sur un autre sycomore, presque aussi vieux que le premier; qu'ils furent pendant de longues années combattus dans leurs prétentions par les Religieux du Caire, qui possédaient les restes de l'ancien arbre et avaient, eux aussi, quelque intérêt à montrer des reliques dans leur sacristie; enfin, que la question de l'Arbre de la Vierge fut oubliée pendant plus d'un siècle et ne reprit une nouvelle vitalité que dans la première moitié du XIXe siècle, où un nouveau vieux sycomore vint jouer définitivement le rôle de son très ancien prédécesseur. Quant à la plantation d'un

---

[1] *Lettres sur l'Egypte,* Paris, 1785, in-8°, t. I, p. 122.

[2] *Voyage par l'Italie en Egypte, au Mont-Liban,* etc., Paris, 1787, n-12, t. I, p. 294.

[3] *Reiseberichte aus Ægypten,* p. 48.

[4] Déjà en 1647 l'arbre était bien près de sa fin. Monconys écrit à cette date: "Il est tout mort en apparence, & il n'y a qu'vne grosse branche qui est au haut qui soit feũillée, & il se renouuelle par là (*Journal des Voyages de Monsieur de Monconys,* Lyõn, in-4°, 1665, t. I, p. 200)".

jeune arbre, il n'en est question nulle part: ou bien les voyageurs ne voient rien, ou bien ils voient un arbre très vieux. — (Lyon, 4 février 1902).

3. — Le village de Ταλ-μαραϭε.

Sur une jarre de terre emplie de myrrhe, découverte en 1897 au couvent de Deir-el-aizâm, à l'ouest de Siout, et exposée maintenant au Musée du Caire sous le n° 32005, est écrite à l'encre une inscription copte dans laquelle il est question d'un personnage qualifié de ρ̄μ ταλμαραϭε ϩ̄μ πτωϣ πϣμιν, »natif de Tal-maragé, dans le district d'Akhmim». M. Maspero, qui a publié et résumé cette inscription, écrit au sujet de ταλμαραϭε: »Le village de Tal-Marageh . . . . n'existe plus aujourd'hui dans la plaine d'Akhmim, ou, s'il existe encore, il a changé de nom depuis le XII[e] siècle».[1]

Je n'ai, en effet, pas plus que M. Maspero, trouvé de village du nom de Tal-Marageh dans les environs d'Akhmim. Mais j'ai remarqué, en lisant le Voyage en Egypte de Granger, que ce voyageur, quelques heures avant d'arriver à Akhmim en venant du Caire, passe par le »village de Maraga»[2]. Il s'agit là, bien évidemment, du gros bourg d'Al-Marâghah, المراغة, situé sur la rive gauche du Nil, à six ou sept lieues au nord d'Akhmim. Si, au lieu de décomposer ταλμαραϭε en ταλ-μαραϭε comme le fait M. Maspero, on le décomposait en τ-αλ-μαραϭε, en considérant τ comme l'article copte et αλ comme l'article arabe, on aurait dans αλ-μαραϭε la transcription exacte de l'arabe المراغة.

[1] *Annales du Service des antiquités de l'Egypte,* t. I, p. 119. M. Maspero indique à tort le n° d'entrée 3145 pour cette jarre qui, en réalité, porte le n° 32005 (*Bulletin de l'Inst. égypt.*, 1898, p. 317). De plus, il la vieillit de plus d'un siècle en lisant 771 la date ω̄ο̄β̄, au lieu de 872.

[2] *Relation du voyage fait en Egypte par le Sieur Granger en l'année 1730,* Paris, 1745, in-12, p. 30.

Cette décomposition du mot est-elle possible? Existe-t-il en copte des transcriptions de mots arabes dans lesquelles l'article arabe est conservé? Dans ce cas, l'article copte peut-il se placer devant l'article arabe?

De telles transcriptions existent et il s'en trouve un excellent exemple précisément dans l'inscription qui nous occupe, à quelques lignes de distance du mot ⲧⲁⲗⲙⲁⲣⲁⲅⲉ. Il y est fait mention de troubles causés par les Arabes: ⲡϣⲧⲟⲣⲧⲣ ϩⲓⲃⲟⲗϩⲓ ⲛⲁⲗⲁⲁⲣⲁⲡ[1]. Il est bien certain que ⲛⲁⲗⲁⲁⲣⲁⲡ doit se décomposer en l'article copte ⲛ suivi de ⲁⲗ-ⲁⲁⲣⲁⲡ, qui répond à الاعراب.

Je n'hésite donc pas à considérer ⲧⲁⲗⲙⲁⲣⲁⲅⲉ, ou plus exactement ⲁⲗⲙⲁⲣⲁⲅⲉ, comme étant le nom copte de Marâghah.

Pendant que j'ai cette inscription sous les yeux, je crois bon d'indiquer les différences qui existent entre la copie de M. Maspero et celle que j'ai prise moi-même en 1897, aussitôt que le vase me fut apporté de Siout à Gizéh. Ma copie porte: ⲡⲁⲕⲓ̈ⲣⲉ au lieu de ⲡⲁⲕⲓ̇ⲣⲉ (ll. 3—4), ⲡϣⲙⲓⲛ au lieu de ⲡ̇ϣⲙⲓⲛ (l. 6), ⲉⲙⲡϣⲁϫⲉ au lieu de ⲡⲉⲙϣⲁϫⲉ (l. 8), ϩ̇ⲙ au lieu de ϩⲙ̄ (l. 8), ⲙ̇ⲡϫⲁⲏ au lieu de ⲙⲡϫⲁⲏ (l. 10), ⲕⲟⲩⲓ̇ⲛϩⲟⲟⲩ au lieu de ⲕⲟⲩⲓ̈ⲛϩⲟⲟⲩ (l. 12), ϫⲁⲁⲧⲁⲡⲓⲕⲟⲩⲓ au lieu de ⲕⲁⲁⲧⲁⲡⲓⲕⲟⲩⲓ̈ (l. 13), ⲙⲛⲛⲥⲟⲟⲛ. au lieu de ⲙ̇ⲛ̇ⲛⲥⲟⲟⲛ (l. 15), ⲛ̇ⲣⲁϥⲧⲟⲟⲩ au lieu de ⲛ̇ⲣⲁϣⲧⲟⲟⲩ (l. 15), ϫⲓⲛϭⲟⲛⲥⲛ̈ⲧⲉ au lieu de ϫⲓⲛ̇ϭⲟⲛⲥⲛⲧⲉ (l. 18), ⲡϣⲧⲟⲣⲧⲣ au lieu de ⲡϣⲧⲟⲣⲧ (l. 20), ⲡⲁⲗⲁⲁⲣⲁⲡ au lieu de ⲡⲁⲗⲁⲣⲁⲁⲡ (l. 21), ⲁⲩⲱⲛ au lieu de ⲁⲩⲱⲙ (l. 24), ⲛ̇ⲧⲁⲩ au lieu de ⲛⲧⲁⲩ (l. 25), ϩⲓⲧⲛ̇ au lieu de ϩⲓⲧⲙ̄ (l. 26).

Enfin, comme il est fait mention, dans l'inscription, de la quantité de myrrhe que renfermait le vase, et que ce vase a été trouvé intact et fermé encore de son bouchon d'argile, j'ai pesé soigneusement la myrrhe dès son arrivée au Musée. Le poids exact est de 9972 grammes, mais,

[1] Je cite d'après ma copie. M. Maspero passe le ⲣ final de ϣⲧⲟⲣⲧⲣ et, au lieu de ⲡⲁⲗⲁⲁⲣⲁⲡ, donne ⲡⲁⲗⲁⲣⲁⲁⲡ.

perdue au milieu de la masse, se trouvait une petite lampe de terre pesant 155 grammes, de sorte que le tout pesait 10127 grammes. Je sais qu'au lieu de peser la myrrhe j'aurais dû la mesurer au litre, mais je pense que le rapport entre le poids et le volume sera aisé à trouver en examinant ce que pèse un litre de myrrhe de grosseur moyenne.

Je dois ajouter que le vase s'est brisé, — mais pendant le transport, si j'en crois mes souvenirs, — et il m'a été affirmé qu'on n'avait perdu aucune parcelle de myrrhe. — (Lyon, 4 mai 1902).

4. — L'éventail en feuille de palmier.

M. Newberry a consacré le nº 16 de ses *Notebooks* à l'étude du mot , *nifou*[1]. D'après les documents qu'il a réunis, le *Nifou* se trouve principalement en Nubie, et même plus au sud. On le transportait en Egypte en , »bundles», ou en , »baskets, bags, or sacks». Certains de ces *bundles* sont représentés au tombeau de Rekhmara et M. Newberry en reproduit la figure, déjà publiée ailleurs par lui-même[2]. Ce sont des bottes de tiges brunâtres liées au moyen d'une corde qui fait plusieurs fois le tour du paquet, lequel, assez large en son milieu, se termine presque en pointe à ses deux extrémités. En travers du tout est écrit le mot . Ces paquets sont, pour M. Newberry, des sortes de bourriches ou de cloyères dans lesquelles sont enfermés les *Nifou*. Or, comme on donne au Soudan le nom de نفو, *nifou* ou *noufou*, aux rhizomes du Souchet comestible (*Cyperus esculentus* L.), et que cette

---

[1] *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, t. XXII, 1900, pp. 146–148.
[2] *The life of Rekhmara*, Westminster, 1900, pl. XIV.

plante, indiquée comme plante égyptienne par divers auteurs classiques, a été retrouvée dans des tombes pharaoniques, M. Newberry en conclut que le *Nifou* est le Souchet comestible.

J'avais déjà étudié la question et j'en avais tiré, au sujet du *Nifou*, des conclusions bien différentes. Avant de les exposer, je crois devoir soumettre à M. Newberry quelques objections au sujet de son identification.

1°. Les rhizomes du Souchet comestible, de la grosseur d'une noisette et d'un goût huileux assez fade, ne sont pas des fruits très susceptibles d'être recherchés. En Egypte, où on les nomme vulgairement *saqît*, سقيط, ce sont des choses insignifiantes que seuls mangent les petits enfants; j'ai goûté de ces fruits par curiosité et je les ai trouvés quelconques. Il est donc permis de se demander si les Egyptiens auraient pris la peine de faire venir ces rhizomes de si loin et de les empaqueter avec tant de soin. Car il convient de remarquer que, à côté de ces *Nifou* si précieusement enveloppés, on trouve, dans la même représentation du tombeau de Rekhmara: des plumes d'autruche, des peaux de panthère et des défenses d'éléphant empilées sur le sol nu; des anneaux d'or et des turquoises simplement entassés dans des corbeilles ouvertes; des aromates, des fruits, caroubes et jujubes, amoncelés dans des paniers non fermés, ou même jetés en tas sur des nattes ou sur la terre[1]. Comment croire que, seuls, les infimes et modestes fruits du Souchet auraient eu les honneurs d'un emballage particulier?

2°. Les rhizomes du Souchet comestible n'ont été trouvés que très rarement dans les tombes. C'est, dira-t-on, parceque c'était un fruit précieux et d'origine lointaine. Je dirai au contraire que c'est parceque ce fruit, totalement dénué d'intérêt, était fort commun en Egypte. En effet, le

[1] *Ibid.*, ppl. XII–XIV.

Cyperus esculentus croît abondamment, et sans la moindre culture, aussi bien dans le Delta que dans le Saïd, au Fayoum comme aux Oasis[1]. Il est difficile d'admettre que, l'ayant partout sous la main, les Egyptiens aient été chercher ce fruit au loin et lui aient donné un nom nubien ou soudanais.

3°. J'estime que, si le mot *Nifou* était un terme étranger, les Egyptiens l'auraient écrit au moyen de signes alphabétiques et non, comme c'est toujours le cas, au moyen du signe [hiéroglyphe], qui n'est même jamais employé comme syllabique proprement dit.

4°. Enfin, le nom du *C. esculentus* s'est conservé en copte; il a bien l'apparence d'un mot égyptien et n'a aucun rapport avec *nifou*. J'ai dit que le Souchet comestible porte en Egypte le nom vulgaire de *saqît*. En effet, bien que ni les voyageurs, ni les botanistes n'aient jamais relevé ce nom, je n'ai jamais, pour ma part, entendu nommer autrement le fruit du Souchet, ni au Caire, ni en Haute-Egypte. Le célèbre botaniste arabe Ibn-Baithar, du reste, dans son *Traité des simples*[2], dit formellement qu'en Haute-Egypte le *C. esculentus* (حب العزيز) porte le nom de السَقيط, ce qui se trouve confirmer mes remarques personnelles. Or, au Livre IV, chapitre XVI de la *Scala magna*, dans la section relative aux fruits, le mot سقيط sert à rendre le copte **ⲂⲨⲔϪⲒ**[3], dont j'ai trouvé, dans divers manuscrits, les variantes **ⲂⲨⲔⲔⲒ** et **ⲂⲒϪⲔⲒ**. Il est donc bien certain que le *C. esculentus* se nommait en ancien égyptien *Bikki* et non *Nifou*, et je crois bien en avoir retrouvé le nom dans le mot [hiéroglyphes], écrit

---

[1] P. ASCHERSON et G. SCHWEINFURTH, *Illustration de la Flore d'Egypte*, n° 1095.

[2] Trad. L. LECLERC, t. I, n° 560.

[3] V. LORET, *Les livres III et IV de la Scala magna de Schams-ar-riâsah*, Caire, 1899, p. 8, n° 44.

au dessus d'un tas de fruits de couleur blanchâtre (les rhizomes du *C. esculentus* sont de teinte jaune clair)[1].

Ces objections faites, il me reste à proposer pour *Nifou* une nouvelle interprétation.

D'abord, il est certain que le *Nifou* n'est pas une plante. Sans insister sur le fait que, au tombeau de Rekhmara, le mot est écrit sans déterminatif, ce qui pourrait nous permettre de supposer que [hiéroglyphe] y est employé comme signe figuratif, je citerai l'orthographe [hiéroglyphes][2], dont le déterminatif, qui échange généralement avec [hiéroglyphe] derrière les noms d'objets fabriqués avec des végétaux herbacés[3], nous amène à considérer *Nifou* comme étant la désignation d'un produit manufacturé et non d'une plante. Le mot que je viens de citer se rencontre dans une liste de tributs apportés de l'Ethiopie. On y trouve énumérés, entre autres, des taureaux, des gazelles, des antilopes, des autruches, de l'or, de l'ivoire, de l'ébène, des noix de doum, des peaux de panthère, des singes, puis des [hiéroglyphes].

Ce dernier mot *Pinsa* est sans doute, soit par erreur de [hiéroglyphe] pour [hiéroglyphe], soit par nasalisation interne, la même chose que [hiéroglyphes] que l'on trouve deux fois en relation avec *Nifou* au *Grand papyrus Harris*, ainsi que dans les inscriptions du temple de Maut à Karnak, mais cette fois avec le déterminatif [hiéroglyphe][4]. Ce rapprochement répété entre *Nifou* et *Pisa* nous prouve indiscutablement que le mot

---

[1] *Miss. du Caire*, t, I, p. 205. Cf. V. Loret, *Flore pharaonique*, 2e édit., pp. 27 et 139.

[2] Pap. Koller, IV, 3 = A. Wiedemann, *Hieratische Texte aus den Museen zu Berlin und Paris*, Leipzig, 1879, pl. XIII.

[3] M. Newberry lui-même, sans en faire remarquer l'importance, en cite un exemple dans sa note sur le *Nifou* (*loc. cit.*, p. 147, n. 2).

[4] E. Newberry, *loc. cit.*, p. 147, n. 2.

Nifout du *Papyrus Koller* est bien le même que le mot *Nifou* qui nous occupe.

Au *Grand papyrus Harris* (LXV, A, 6—8), il est d'abord fait mention de 2548 paniers de [hiéroglyphes], soit de *noix* de doum, comme j'aurai l'occasion de le montrer un jour, puis de 46040 [hiéroglyphes] de *Nifou*, et de 320 [hiéroglyphes] de *Nifou*. En un autre passage du même papyrus (LXXIV, 5—6), on retrouve les deux mêmes expressions relatives au *Nifou*.

Dans une inscription ptolémaïque de Philæ, le *Nifou* est nommé, comme produit d'un pays nubien, en compagnie de [hiéroglyphes], »noix de doum»[1]. Enfin, dans la stèle de Séhel, découverte par M. Wilbour, il est fait mention du *Nifou*, dont le nom est déterminé par [hiéroglyphe], immédiatement après [hiéroglyphes], »palmier-doum»[2].

De tout cela, je conclus bien, ainsi que M. Newberry, que le *Nifou* venait de la Nubie et de l'extrême sud de l'Egypte, mais, comme le *Nifou* n'est pas une plante mais un produit manufacturé ou du moins une partie de plante servant à l'industrie, je crois que les bottes représentées au tombeau de Rekhmara sont des [hiéroglyphes] de *Nifou*, c'est-à-dire représentent le *Nifou* même lié en bottes et non des bourriches fermées. Si le *Nifou* était quelque roseau ou quelque tige de plante, ces bottes auraient leurs deux côtés parallèles, comme c'est le cas, dans le même tombeau, pour certains roseaux et certains bois attachés en bottes[3]. Les bottes de *Nifou* de Rekhmara étant très larges au milieu et très étroites aux deux extrémités, je crois que ce sont des

[1] H. Brugsch, *Sieben Jahre des Hungersnoth*, p. 113.
[2] *Ibid.*, pl. XXVI.
[3] E. Newberry, *The life of Rekhmara*, ppl. V, VI, XIII.

bottes de branches ou de feuillages. Enfin, comme le *Nifou* est souvent rangé auprès du Palmier-doum, je pense que c'est des feuilles de ce palmier qu'il s'agit et même, plus spécialement, de feuilles de doum découpées en éventails ou destinées à fabriquer des éventails.

En effet, si le mot *Nifou* s'écrit au moyen du signe , qui n'est jamais un syllabique pur, c'est qu'il doit avoir quelque rapport avec le vent. D'autre part, à côté de grands éventails , montés sur un long manche et confectionnés au moyen de bois et de plumes, les Egyptiens possédaient de petits éventails très légers, fabriqués précisément avec des feuilles de doum.

Le Doum *(Hyphæne thebaica* MART.*)*, qui, comme le *Nifou,* se trouve surtout en Nubie et seulement dans la partie la plus méridionale de l'Egypte[1], a des feuilles flabelliformes, c'est-à-dire présentant tout naturellement la forme d'éventails. Il suffit de les laisser sécher sous une forte pression et de couper les extrémités pointues des folioles pour obtenir des éventails parfaits.

Deux éventails de ce genre, faisant partie des objets trouvés dans la cachette des prêtres d'Amon, sont exposés au Musée de Gizéh[2]. L'un d'eux se trouve dans la Salle 76, vitrine A, sous le n° 1132[3]. Malheureusement, on n'a

---

[1] C'est seulement vers Tell-el-Amarna que, lors de mon dernier voyage en Egypte (1897—1899), j'ai rencontré le premier Palmier-doum en remontant le Nil. Plus loin, on en rencontre de temps en temps quelques uns, assez clair-semés, mais ils ne forment de véritables bois qu'à partir de Aoulad-Amr, à dix ou douze kilomètres au nord de Dendérah. WILKINSON *(Topography of Thebes,* London, 1835, p. 387) a remarqué les premiers palmiers-doum à peu près au même endroit, sur la rive orientale en face de Deirout-esch-Schérif.

[2] G. DARESSY, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte,* t. I, p. 145.

[3] *Notice des principaux monuments exposés au Musée de Gizéh,* 3e édit., 1897, p. 279.

pas étudié ces éventails au point de vue botanique, et je ne sais s'ils sont en palmier-doum ou en quelque autre espèce de palmier africain à feuilles flabelliformes[1]. Le même genre d'éventail se trouve représenté sur un papyrus satirique du Musée de Gizéh[2].

Enfin, il est figuré, dans un tombeau de Saqqarah (L. D. II, 96), au milieu d'une scène de bazar. Un personnage apporte à son compagnon un éventail de palmier et lui dit: [3], »voici un éventail [pour que] je t'évente». Comme on le voit, le nom de cet éventail est bien *Nifou,* ou plus exactement *Nif-it*, et le verbe *éventer* se dit . L'orthographe pleine de ce verbe *éventer* se rencontre au Papyrus 3027 de Berlin, dans une formule magique où il est dit, à un enfant-oiseau: »As-tu chaud au nid, es-tu brûlant dans le buisson? Ta mère n'est pas auprès de toi, ta soeur n'est pas là pour t'éventer »[4].

La série des termes dérivés du radical NF nous donne donc, dans cet emploi spécial:

NIF, SNIF = éventer. NIF-IT = éventail.

NIFOU = feuille en forme d'éventail, feuille flabelliforme du Palmier-doum ou de tout autre palmier flabellifronde.

J'ajouterai que cette interprétation du terme *Nifou*

[1] Une noix de coco se trouve exposée au Musée égyptien de Florence (E. Bonnet, *Végétaux antiques du Musée de Florence,* Paris 1900, p. 7), mais le Cocotier n'a par de feuilles flabelliformes. Le *Hyphæne Argun* Mart., à feuilles flabelliformes, était connu des anciens Egyptiens, et peut-être le *Borassus Æthiopum* Mart., arbre à énormes feuilles en éventail, qui voisine avec le Doum au Kordofan et au Darfour.

[2] Z. 1897, p. 40 et pl. I.

[3] Au lieu de ce signe, le texte porte un déterminatif qui représente, dans ses plus minutieux détails, l'éventail en feuille de doum.

[4] A. Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind, aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums,* Berlin, 1901, p. 38.

nous amène tout naturellement à celle du mot .
Le *Pisa* est évidemment un objet fait en feuille flabelliforme. Or, a côté de l'éventail *Nif-it*, on rencontre parfois, dans les représentations, un éventail moins élégant, dans lequel la feuille du doum, au lieu d'être taillée en rond ou en ovale, est coupée droit et donne à l'éventail la forme d'un triangle renversé. Cet éventail servait à activer le feu et on le trouve très souvent représenté entre les mains de cuisiniers à l'ouvrage[1]. Une bonne représentation coloriée s'en trouve à Beni-Hassan[2]. Les cuisiniers arabes s'en servent encore fréquemment en Egypte en guise de soufflets pour attiser le feu.

Or, le mot *cuire, cuisiner*, , s'écrit souvent à l'époque des Ramessides[3]. Comme le mot ne se trouve que dans des textes datant de la même époque, je crois qu'il dérive du verbe et signifie: »éventail de cuisinier pour activer le feu».

Lyon, 9 mai 1902.

---

[1] Par exemple, en plus de nombreux bas-reliefs, sur certaines statuettes de Meir (L. Borchardt, dans Z. 1897, p. 127, fig. 245).

[2] F. Ll. Griffith, *Beni Hasan*, t. IV, pl. XVIII, 1.

[3] Par exemple au *Papyrus Hood*, ll. 29, 31 = G. Maspero, *Etudes égyptiennes*, t. II, p. 10.

Un nouvel argument chronologique.

Par **J. Lieblein.**

M. G. Steindorff a dernièrement[1] publié le texte d'un scarabée d'Aménophis III d'après l'original qui se trouve au Vatican. Le texte a été publié plusieurs fois, entre autres par O. Marucchi dans son livre *Il Museo Egizio Vaticano,* Roma 1899, p. 244. Pour sa publication M. Steindorff a de nouveau collationné le texte sur le scarabée du Vatican, et de plus il a eu la bonne fortune de pouvoir utiliser les inscriptions des deux autres exemplaires du même scarabée dont l'un se trouve dans la possession de M. Golénischeff et l'autre dans la collection d'Alnwick-Castle. Il y a donc lieu de croire que le texte donné ici est le plus exact possible.

L'inscription qui est datée l'an XI, le 1 Athyr sous le roi Aménophis III parle d'un bassin creusé par le roi: »Sa Majesté ordonna de faire un bassin (ou un lac) pour la reine Thii dans sa ville de Zaroukha«. Le travail commença le Ier Athyr et se termina le 16 Athyr; ce dernier jour le roi célébra la fête de l'ouverture du canal qui conduisait les eaux du Nil dans le bassin creusé[2].

[1] Dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache* etc. XXXIX, p. 62.

[2] Le scarabée du Vatican porte „ouvrir (ou percer) la barrière des terres" pour donner libre passage aux eaux dans le bassin. Au lieu de

Maintenant, peut-on de ce fait tirer quelque argument pour la chronologie égyptienne? Nous allons voir. Le travail était fini et l'inauguration avait lieu le 16 Athyr. Ce 16 Athyr, à quelle époque de l'année solaire correspondait-il? Le calcul est facile, mais il faut le faire sous deux suppositions: si Aménophis III régnait de 1355 à 1318, comme je le crois, ou de 1524—1488, comme la chronologie de Lepsius le donne.

I. Si Aménophis III régnait de 1355—1318, sa XI[e] année tomberait sur l'an 1345 a. J.-C., c'est-à-dire 23 ans avant le commencement de la période de Sothis en l'an 1322. Le I[er] Thot de l'année civile tombe en l'an 1345 a. J.-C. 23: 4 = 6 jours après le lever héliaque de Sothis au 6 Juillet Grégor. et correspond au 12 Juillet Grég.; par conséquent le 16 Athyr représente le 26 Septembre Grég.

II. Si, comme LEPSIUS le donne, Aménophis III régnait de 1524 à 1488, sa XI[e] année tomberait sur l'an 1514 a. J.-C., ou 192 ans avant 1322. En l'an 1514 le I[er] Thot civile tombe 192: 4 = 48 jours après le 4 Juillet Grég. ou au 21 Août Grég.; par conséquent le 16 Athyr représente le 5 Novembre Grég.

La fête d'inauguration du nouveau lac avait donc lieu
1. sous la supposition n° 1 le 26 Septembre Grég.
2. mais sous la supposition n° 2 le 5 Novembre Grég.

Laquelle de ces dates est la plus probable? A la fin du mois de Septembre la crue du Nil touche à la fin, tous les canaux et tous les réservoirs se remplissent des eaux de

---

[hiéroglyphes] (M. Marucchi donne cependant [hiéroglyphes]) les deux autres scarabées portent [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] qui tous les deux d'après le dictionnaire de Brugsch signifient bassin; [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] veut donc dire: ouvrir (remplir d'eaux) les bassins. Dans tous les cas il s'agit ici sans aucun doute de l'inauguration du canal et du lac de Zaroukha.

l'inondation. Le 26 Septembre tombe ainsi dans la saison la plus favorable pour conduire les eaux du Nil dans le bassin creusé.

Mais quant à la date du 5 Novembre la chose se présente autrement. Alors la crue du Nil aurait cessé depuis cinq semaines environ, depuis trois semaines les eaux auraient commencé de baisser, et le creusement du bassin aurait été continué pendant les deux dernières semaines, du 1er au 16 Athyr ou du 20 Octobre au 5 Novembre Grég. Or, est-il probable que le roi a fait creuser le bassin après le commencement de la décrue pour y introduire les eaux du Nil, quand leur niveau avait déjà sensiblement baissé? Je ne le crois pas, et probablement ou ne le trouvera pas même praticablement possible, si l'on essaie de ce figurer l'exécution du travail.

Comme il est plus vraisemblable que le roi Aménophis III a creusé son bassin pendant les dernières semaines avant la fin de la crue du Nil au lieu de le faire après le commencement de la décrue, ainsi les ans de 1355 à 1318 a. J.-C. que je donne au règne d'Aménophis III sont préférables aux ans de 1524 à 1488 que Lepsius lui donne.

Depuis longtemps j'ai cherché dans les inscriptions datées les événements liés à l'année solaire et naturelle d'une telle manière que l'on en puisse tirer des arguments chronologiques. Ainsi dans le Recueil de Vieweg[1] j'ai publié un article »Sur un nouvel argument chronologique, tiré des récits datés des guerres pharaoniques en Syrie et dans les pays voisins«, où j'ai prouvé, par des calculs faits d'après ma chronologie égyptienne, que les pharaons Thotmès III, Ramsès II et Ramsès III ont commencé leurs guerres en Syrie invariablement dans

[1] *Recueil de Travaux*, I, pp. 62–69 et pp. 95–103.

les premiers jours du mois d'Avril Grég. Ces résultats qui pour moi étaient aussi concluants qu'inattendus ont généralement passé inaperçus. Cependant, M. BREADSTED m'a donné raison, et en adoptant mes vues il continue les recherches pour son propre compte[1]. Son adhésion m'est d'autant plus précieuse, qu'il est un savant très sérieux et respectable.

Plus tard, dans un article »Les récits de récolte datés dans l'ancienne Egypte comme éléments chronologiques»[2], je suis arrivé à des résultats également en faveur de ma chronologie. Trois, ou du moins deux, récits de récolte datés sous les derniers Raméssides nous donnent, quand ils sont calculés d'après ma chronologie, le commencement du mois de Juin Grég. comme l'époque de la moisson terminée, en ceci d'accord avec les faits et la nature de l'Egypte.

Enfin, plusieurs fois j'ai pris l'occasion, lorsqu'il se présentait, pour attirer l'attention du public sur quelques autres faits, liés à l'année solaire, quand ils étaient de nature à prouver quelque chose pour la chronologie. Mais, hélas, il paraît presque que mes efforts ont été inutiles; on a fait la sourde oreille à ces articles comme à mes autres ouvrages de même genre: *Aegyptische Chronologie,* Christiania, 1863, et *Recherches sur la chronologie égyptienne,* Christiania, 1873. C'est décourageant. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur les assertions chronologiques qui ont la vogue aujourd'hui dans les ouvrages égyptologiques pour se convaincre de ce que les savants errent sur ce sujet dans d'épaisses ténèbres.

Il y en a beaucoup d'exemples, mais pour le moment je ne parlerai que d'un seul livre, celui de M. C. F. LEHMANN: *Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung.* Il semble que l'auteur ait fait des études spéciales sur la chronologie; du moins, il a la prétention non

---

[1] *Zeitschrift für aegyptische Sprache,* Vol. XXXVII, page 127, et XXXIX, p. 60

[2] *Recueil de travaux,* I, p. 141 ss.

seulement de lever les difficultés qui se présentent ici, mais aussi de fixer ses résultats comme des faits absolument sûrs. Quant aux résultats qui concernent la chronologie babylonienne et assyrienne, ce n'est pas mon domaine, et je n'en puis rien dire de positif; bien que j'aie des doutes sur certains points; mais quant à ses résultats pour la chronologie égyptienne je me trouve malheureusement forcé de protester d'une manière absolue et catégorique, d'autant plus que l'auteur, dans le numéro dernier de la Zeitschrift für ägyp. Sprache, persiste à argumenter en faveur de ses vues personnelles.

On ne peut pas, comme le fait M. Lehmann, traiter la chronologie égyptienne sans connaître les listes de Manéthon ou sans en prendre notice; car Manéthon est dans la rédaction d'Africain le seul qui puisse nous guider à travers les difficultés chronologiques; aussi son authenticité a-t-elle été victorieusement prouvée, surtout dans les derniers temps par les fouilles de M. Flinders Petrie, et, encore plus, il est possible de mettre ses listes de dynasties, quand on les comprend bien, en harmonie avec les données monumentales.

Encore une autre remarque. Il est dangereux de prétendre à faire des découvertes ou à donner des solutions définitives dans une science quelconque sans connaître les travaux antérieurs ou sans en prendre notice. Mais c'est précisement la faute qu'a commise M. Lehmann. Les ouvrages chronologiques qui ont coûté aux savants presque toute une vie n'existent pas pour lui.

Mais regardons de plus près quelques points particuliers de l'ouvrage de M. Lehmann.

Il donne la série suivante des règnes depuis Aménophis I jusqu'à Ramsès II:

1553—1544	a. J.-C.	Aménophis I.	9 ans
1544—1515	— —	Thotmès I	29 —

1515—1461	— —	Thotmès III et contemporains	54 —
1461—1436	— —	Aménophis II	25 —
1436—1427	— —	Thotmès IV	9 —
1427—1392	— —	Aménophis III	35 —
1392—1376	— —	Aménophis IV	16 —
1376—1353	— —	Le premier successeur	2 + x ans
		Le deuxième successeur	x —
		Tut-anch-amon	x —
		Aï	4 + x —
		Horemheb	21 + x —
1353—1324	— —	Ramsès I + Seti I	29 ans
1324—1258	— —	Ramsès II	66 —

D'abord, la plupart de ces chiffres sont purement fantastiques; ils ne se trouvent pas, ni chez Manéthon, ni sur les monuments. Puis, ce qui est encore plus grave, ils ne sont pas même d'accord entre eux-mêmes: Les successeurs d'Aménophis IV jusqu'à Ramsès I auraient régné de 1376 à 1353 a. J.-C., c'est-à-dire pendant 23 ans, tandis que la somme des unités donne $27 + 5x$ ans, où les $5x$ représentent un chiffre inconnu et n'entrent par conséquent dans aucun compte.

M. Lehmann voit une preuve incontestable en faveur de son opinion, notamment sur l'époque d'Aménophis I, dans le lever héliaque de Sothis, mentionné sur le dos du Papyrus Ebers; car, d'après lui, cet évènement céleste qui tomba sur l'an 1545 a. J.-C. aurait eu lieu sous le règne du dit pharaon. Mais il n'y en a rien. Car je suis fortement convaincu, qu'il est une erreur capitale de croire qu'il s'agit ici d'Aménophis I; c'est probablement plutôt un roi Hyksos, si toutefois il est permis de tirer une conclusion quelconque de cette inscription du Papyrus Ebers[1].

---

[1] Cf. mon article "Le lever héliaque de Sothis", dans les *Proceedings of the Soc. of Bibl. Archæology*, pour l'année 1900, p. 355.

Selon M. Lehmann le pharaon Thotmès III aurait régné 54 ans, de 1515 à 1461 a. J.-C. Comme preuve il mentionne le lever de Sothis le 28 Epiphi sous Thotmès III, et ce lever lui donne l'an 1470 a. J.-C. Mais ce lever est observé à Éléphantine et ne donne pas l'an 1470, mais 1454 a. J.-C.; il est, du moins, permis de le croire, selon les recherches de Lepsius dans son *Königsbuch der alten Ägypter*, p. 165.

Quant aux deux néoménies, mentionnées dans les inscriptions de Thotmès III, l'une le 21 Pachon de l'an 23, l'autre le 30 Méchir de l'an 24, qui pour M. Lehmann sont d'une importance capitale, elles nous donnent, calculées de trois différentes manières, ou le 5 Avril 1481 et le 15 Janvier 1479, ou le 16 Mai 1482 et le 24 Février 1480, ou enfin le 19 Mai 1493 et le 27 Février 1491; probablement on peut au besoin les calculer encore d'une quatrième manière; en tout cas on n'en peut tirer aucune conclusion décisive pour la chronologie.

A mon avis, Thotmès III a régné au moins 70 ans, peut-être 74 ans, de 1456 ou 1460 à 1386 a. J.-C.; en ceci je suis heureux de me trouver d'accord avec M. Naville[1], au moins pour la durée du règne de Thotmès III, et je ne trouve dans l'ouvrage de M. Lehmann aucun motif de modifier mes vues chronologiques ni quant à ce point, ni quant à aucun autre.

Christiania le 23 mai 1902.

---

[1] *Proceedings* 1899, p. 62.

Kurt Sethe, Dodekaschoinos. das Zwölfmeilenland an der Grenze von Aegypten und Nubien. Leipzig. Hinrichs. 1901.

Das Zwölfmeilenland identifiziert Sethe mit dem Gebiete des ersten Nilkataraktes zwischen Syene und Philae, Takompso zweifelnd mit Konosso, den σχοῖνος mit dem aegyptischen Masse [hieroglyphs] = [hieroglyphs], für das eine Länge von 833 m. angenommen wird; er hebt hervor (S. 13 ff), dass [hieroglyphs] ⲧⲟϣ nicht nur Grenze, sondern auch Gau, Bezirk bedeute, der Name, 'Bogenland' nach Philae (ed. Bénédite I, 62) das ganze Land südlich von Philae bis zum Land Kns umfasse, das der Isis gehörige Zwölfmeilenland aber in dem Ergamenestexte (Brugsch, *Dict. Géogr.* 844) als gesonderter Bezirk ausserhalb des Bogenlandes erscheine. Sodann liest Sethe in der Hungersnothstele Z. 23 statt der allgemein angenommenen 20 *ár* vielmehr 12 (∩ I I statt ∩ ∩) und *ergänzt* in der Lücke dem entsprechend Takompso (S. 19 ff). Über die Schwierigkeit, dass das Zwölfmeilenland sonst stets der Isis, in dieser Urkunde, die S. dem *wesentlichen Inhalt* nach für echt erklärt, aber dem Chnubis geschenkt wird geht S. hinweg. Für die Echtheit der Angaben der Hungersnothstele macht S. dann einen von ihm Ramesses III zugeschriebenen Text geltend, der in völlig fragmentiertem Zustand in die Ufermauren von Elephantine verbaut ist. Nach S. muss er also aus den zerstörten Tempelbauten der Insel kommen und da in ihm von einem Felde die Rede ist, dessen Bewohner völlig abgabenfrei sein sollen, die Tempel des Vaters aller Götter und Göttinnen, wie auch(!) Chnubis heisst, erwähnt werden, so nimmt S. ohne weiteres an, hier handle es sich um das Feld des Chnubis = dem Feld der Isis, das mithin im neuen Reich bestanden habe. Also sei die Angabe der Hungersnothstele echt (S. 28). Man könnte wohl ein etwas eindeutigeres Zeugnis für diese Hypothesen wünschen. So ausgerüstet schreitet S. zu den Angaben des Ptolemaeus über die Dodekaschoinos fort. Hier stellt er mit grosser Wahrscheinlichkeit den Text so her: καὶ μετὰ Κομψώ Φίλαι . . . Ἱερὰ Συκάμινος . . . ἧς ἀντικρὺς ἀπὸ δυσμῶν τοῦ ποταμοῦ Ψέλκις. Ganz sicher ist die Herstellung insofern nicht, als die letztere Angabe falsch

ist und S. die geographischen Ortsbestimmungen überhaupt bei Seite lassen muss. Eine andere Angabe, die im Widerspruch mit S. Annahme steht, das απο ιερου κωμης Ταλμεως της ιβσχοι erklärt S. nach etwas weitschweifigen Auseinandersetzungen mit Franz C. I. Gr. III 5069 als ἀπὸ ἱεροῦ κώμης Τάλμεως ἑῶς τῆς ιβ σχοιάκ, ohne für das unzweifelhafte σ vor χοιάκ eine befriedigende Erklärung zu finden. Immerhin wird man zugeben dass Franzens Vorschlag am annehmbarsten ist.

Eine merkwürdige Stelle aus Burckhardt Travels in Nubia p. 5, auf die G. STEINDORFF S. hingewiesen hatte, beschliest als eine Nachricht über die Dodekaschoinos aus dem 19ten Jahrh. n. Chr. die 34 Seiten starke Abhandlung.

Zum Schluss berichtigt dann S. noch seine Angabe »alle griechischen Quellen nennten samt und sonders den Katarakt von Syene die Grenze von Aegypten und Nubien» dahin, dass im II nach Chr. Ptolemaeus IV 5, das Itinerarium Antonini und endlich Philostratos Hierasykaminos als Grenze Aegyptens ansähen. Eine wesentliche Bedeutung, darin pflichte ich S. bei, hat das nicht.

Viel Widerspruch dürfte S. bei seinen Ausführungen trotz des stark hypothetischen Charakters derselben nicht erfahren. Denn nicht nur G. STEINDORFF, A. ERMAN, H. SCHAEFER, W. SCHUBERT, W. SCHULTZE, A. WILCKEN haben, wie wir auf Seite 36 erfahren, S. bei seiner Abhandlung verschiedentlich unterstützt, dürften also im Wesentlichen einverstanden sein. Aus Wiedemanns Herodot II Buch S. 121 ff, woselbst Sethe die von ihm benutzten Zeugnisse zumeist gesammelt fand, ersehe ich, dass Wiedemann schloss, dem Zusammenhang nach könne Herodot unter Takompso nichts anders gemeint haben als Philae — Konosso liegt bekanntlich in unmittelbaren Naehe dieser Insel — und bis zu dieser Insel, also bis zum Ende des ersten Katarakts habe sich das Feld von 12 Aruren erstreckt, das in den Ptolemaeischen Inschriften vorkomme. Die Identitaet dieses Feldes mit Ptolemaeios' Dodekaschoinos leugnet zwar WIEDEMANN, aber PIEHL Aeg. Zeitschr. 1883, S. 131 hatte in der Inschrift aus Philae aus Ptolemaeus IV Zeit in [hieroglyphs] und dem 12 ἄρ-land Takompso und den Dodekaschoinos erkannt. Auch BRUGSCH, *D. G.* 841 ff war die Identitaet des aegyptischen mit dem griechischen Mass angenommen worden.

Auch Lévy im Rec. de trav. XV 168 ff, den S. auf S. 3 sehr geringschätzig abthut, hat doch mancherlei beigebracht: Metakompso setzt er = Hesse, einer Insel in nächster Naehe von Philae, fasst also die Herodotstelle ganz ähnlich wie S. Auch er nimmt bei Ptolemaeus mit W. SCHWARZ, *Rhein. Mus.* 1893, 259 eine Verwirrung an, die er freilich unserer Ansicht nach weniger gut beseitigt als S. Auch geht Lévy in der Annahme mannig-

facher Irrtümer wohl zu weit. Immerhin hat er vielleicht nicht so Unrecht, wenn er die Zeitangabe Herodots für die Durchfahrt des Kataraktes (4 Tage) auf eine Verwechslung mit dem zweiten Katarakt zurückführt. Der Text Herodots II 29, der nach eigener Aussage auf Hörensagen beruht weist ja in den Angaben für die Nilfahrt bis Meroe Unklarheiten auf die dazu geführt haben eine Lücke anzunehmen, in der der zweite Katarakt erwähnt war. Mir scheint einfacher, dass Herodot den grossen und kleinen Katarakt zusammen geworfen hat und vielleicht ist gerade dies der Anlass zu der Umstellung bei Ptolemaeus geworden. Und Lévy hat auch darin wohl recht, dass er meint Herodot habe den Endpunkt des 2ten Katarakts (c. 140 km. von Syene) mit dem Endpunkt das ersten Katarakts (c. 10 km.) dadurch verwechselt, dass er 12 *áru* = 12 σχοῖνοι = 720 Stadien = 142,56 km. setzte.

Die metrologische Untersuchung selbst, deren Resultat die Annahme eines σχοῖνος zu vier Stadien oder etwas mehr — 833 m. ist [dann doch wohl Stadien zu 210 m.!], öffnet der Willkühr Thor und Thür. Die Bestimmung der verschiedenen Stadien und Schoinen ist nicht leicht; auch Schwarz, dem Sethe im Grossen und Ganzen folgt, hat keine völlige Klarheit geschaffen und meine eignen, von S. unbeachtet gelassenen, Untersuchungen (Pyramidenkapitel des Didor S. 30 ff.) haben nur dargethan. wie viel hier noch ungewiss bleibt. Hier muss man also zunächst mit einem *non liquet* sich begnügen.

Nicht anders ist es mit den meisten Hypothesen S., die nicht bereits vorher bekannt waren Die Lesung 12 statt 20 auf der Hungersnothstele, der zu liebe dann Takompso ergänzt wird, die Beziehung der Inschrift Catal. des mon. I S. 118 c. auf das Chnubis-Isisfeld und die Annahme, dass die Angaben der Hungersnothstele historisch seien, das alles sind Möglichkeiten, die man recht glaublich finden mag; aber hätten diese Hypothesen, unter Hinweis auf die Arbeiten früherer Gelehrten, nicht wirklich Platz in einer Zeitschrift gefunden? Lohnte es sich damit eine ganze Abhandlung zu füllen? Es ist hier ganz derselbe Fall, wie ihn Maspero in seiner meisterhaften Besprechung von S. »Sesostris« aufgedeckt hat: das wirklich neue hätte sich auf wenigen Seiten abthun lassen. Bei dem Buchhändlerpreis aegyptischer Publicationen haben solche Bedenken bei uns mehr zu sagen als bei Wissenschaften, die ihre Bücher billiger herstellen. *Fr. W. v. Bissing.*

Notices

Par **Karl Piehl.**

§ 62. = .

Cette équation — qui n'avait pas été établie jusqu'à présent à ce que je sais — résulte avec certitude d'une comparaison faite entre deux textes d'Edfou (DE ROCHEMONTEIX, *Edfou* II, p. 14 et suiv. et BERGMANN, *Hieroglyphische Inschriften* XXVIII) qui présentent des variations d'une même source originaire. Là où le premier donne ceci:

le second offre la variante que voici:

Les deux variantes se traduisent »les dieux et déesses te protègent», le sens »protéger» pour le groupe *ḳes-tep* ayant été prouvé[1], il y a plusieurs années, par nous.

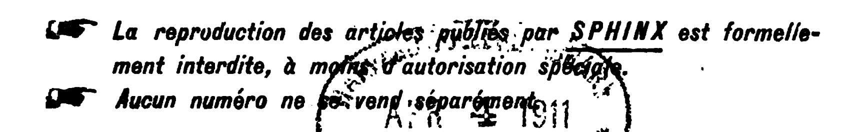
§ 63. La lecture du signe .

Les deux textes que nous avons comparés entre eux au § qui précède fournissent aussi l'équation suivante: = , qui écarte l'opinion de BRUGSCH[2] selon laquelle »l'uræus qui vomit du venin» aurait comme hiéroglyphe phonétique la valeur de *sati*.

Une seconde preuve en faveur de notre thèse peut se tirer de l'examen de deux autres doubles de textes, doubles qui se

[1] *Actes du Congrès des Orientalistes de Genève* IV, pages 131—134.
[2] *Wörterbuch* V, page 313.

Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1902.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence de M. **August Röhss.**

Vol. VI — Fasc. III

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

A. Articles de fond: **Page**

B. Comptes rendus critiques:

Erratum.

Il faut effacer page 175, l. 30–32 et page 177, l. 25–30.

tard, il m'a été permis de constater, bien des fois, la parfaite exactitude de la lecture *mūk* attribuée par moi au signe .
Toutefois, il est juste de reconnaître que, dans la plupart des cas, ce dernier signe avait été tracé *sans l'oiseau couché*.

On peut se demander: Que représente ici le signe ? De prime abord, on serait peut-être tenté d'y voir le lit si fréquent aux représentations funéraires, lit qui, le plus souvent,

[1] Pour les deux premiers de ces articles, voir *Actes du Xe Congrès des Orientalistes*. Session de Genève, IV, p. 123—138 et *Sphinx* II, p. 1–10. Cet article, destiné à paraître dans les *Actes* du Congrès de Rome, se réimprime ici, pour permettre l'introduction d'*hiéroglyphes* qui font défaut à l'imprimerie chargée de l'impression des dits *Actes*.

[2] *Proceedings* XIII, page 245 (Mars 1891).

est figuré portant une momie couchée[1]. Mais quiconque examine les textes des basses époques trouvera vite que ne s'emploie nulle part dans la valeur *măk*. Il faut donc établir une distinction absolue entre le signe qui se lit *st'er*, et celui de qui se lit *măk*. Si le premier représente un lit à momie, le second est sans doute à regarder comme *une sorte de siège*. Je conclus à cette dernière explication par suite de différentes raisons.

D'abord, il y a un mot égyptien *măket* qui s'écrit à l'aide de notre signe et qui se traduit »siège«, p. ex. comme dans l'exemple qui voici [2] »Je place ton coeur *āb* sur son siège, ton coeur *ḥāti* sur son trône«; où le parallélisme des membres montre que et représentent des notions synonymes.

Un exemple analogue à celui que nous venons d'alléguer a la forme suivante: [3] »Ton coeur *àb*, o Horus, s'est joint à son siège, les cœurs *ḥāti* du cycle divin à leurs trônes«. Il serait facile de multiplier le nombre des preuves de cet ordre, nos annotations lexicographiques en fournissant en quantité.

Puis, il y a, p. ex. au Musée égyptien du Caire, un siège en miniature qui semble reproduire sous forme plastique le signe . Le dit siège est décrit par Maspero[4] en ces termes-ci: »2364 — Bronze. — H. 0^{m}105; larg. 0^{m}078. Fauteuil

[1] Au musée de Florence il y a une reconstitution moderne du signe hiéroglyphique . Mais l'espèce de sopha qu'on a cru devoir construire à cet effet est, à mon sens, inadmissible.

[2] DE ROCHEMONTEIX, *Le Temple d'Edfou* I, p. 114. Cfr *Sphinx* II, page 50, note 1.

[3] DE ROCHEMONTEIX, *Le Temple d'Edfou* I, p. 496.

[4] MASPERO, *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 117.

de divinité. Les deux bras supportés par deux lions passants: le dossier est un vautour qui déploie ses ailes afin de protéger le personnage assis. Devant le fauteuil, un tabouret pour les pieds. C'était probablement un Harpochrate qui siégeait sur ce trône. — Ep. saïte. Serapéum». Le meuble ainsi décrit par Maspero a sans doute son équivalent dans le trône sur lequel le roi Chafra, au Musée du Caire, est représenté assis. L'épervier[1] qui est debout sur le haut du dossier du trône royal correspond visiblement au vautour dont Maspero fait mention dans sa description déjà citée.

En troisième lieu, je rappellerai qu'il y a, au Musée de Berlin[2], sous le N° 2261, un bas-relief d'époque récente qui nous fait voir un roi assis sur un trône .

Cette dernière forme de notre signe nous fait penser à la description qu'en donne quelque part l'éditeur de l'ouvrage intitulé *Le Temple d'Edfou.* Page 496 de cet ouvrage, il y a, en bas de la page, à propos du signe employé, faute de la forme exacte, dans le texte même, la note rectificative que voici: »Il faut substituer un petit triangle △ à la momie placée sur le lit». En consultant la représentation citée d'après le catalogue de Berlin ainsi que l'hiéroglyphe fréquent , on voit de suite que »le petit triangle △» mentionné par l'éditeur du »Temple d'Edfou» est simplement le dossier de notre siège, dossier que, pour la commodité, on pouvait quelquefois supprimer en dessinant la forme .

Des observations qui précèdent il résulte qu'il y a eu en Egypte un siège ou trône , var. appelé *mâket,* qu'il faut bien distinguer d'avec le lit . La forme à

---

[1] Voir *Zeitschrift* XXXVI, page 3.

[2] Voir le dessin à la page 405 de *Ausführliches Verzeichnis der äg. Altertümer und Gipsabgüsse.* Berlin 1899.

superposé que nous en avons citée, au début de cette note, rappelle la description, mentionnée d'après Maspero, d'un monument de cet ordre conservé au musée de Ghizeh, monument dont »le dossier est un» oiseau »qui deploie ses ailes afin de protéger le personnage assis»; l'oiseau, sur la statue de Chefren, a la forme d'un épervier couché.

---

§ 2. , »graisse d'oie», mot jusqu'ici inconnu.

Un passage[1] comme celui-ci: , comparé au passage[2] suivant: , montre avec certitude que est synonyme de »graisse». Cela étant, je traduis les deux exemples cités de la sorte: »De la graisse se met sur le feu, de la graisse se met sur la braise». — »Je brûle pour toi de la graisse, je chauffe pour toi de la graisse».

En faveur de notre acception du nouveau groupe, il faut citer encore l'expression que voici[3]: »des parties grasses de boeufs engraissés, des morceaux succulents du gibier de la montagne, ainsi que de la graisse

---

[1] de Rochemonteix, *op. cit.* I, p 489.

[2] de Rochemonteix, *ibid.*

[3] Un mot ayant le sens de "gras" n'étant point connu par ailleurs, je crois qu'il y a ici une faute, *teχ* devant peut être se remplacer par ou quelque chose d'analogue.

d'oies empatées»; où le sens »graisse» pour le groupe [hieroglyphs] est exigé par le parallélisme des membres.

La lecture du nouveau groupe nous est, pour ainsi dire, dévoilée au moyen d'une comparaison faite entre les deux passages suivants: [hieroglyphs] [1] *et* [hieroglyphs] [2], d'où il résulte que [hieroglyphs] équivaut à [hieroglyphs].

Brugsch donne [*Wörterbuch* II, p. 681] un groupe [hieroglyphs] qu'il transcrit *merḥ(apt)* et traduit »Vogelöl», tout en le rapprochant du copte ⲙⲉⲣⲱⲧⲡ *oleum, aroma*. Je pense que le groupe cité par le grand lexicographe est identique à [hieroglyphs], par conséquent est à lire simplement *mereḥ*.

Finalement, j'ajoute que le vase [hieroglyph] et varr. s'emploie fréquemment, à l'époque ptolémaïque, dans la valeur *mereḥ*. D'ailleurs [hieroglyph], dans le rôle de déterminatif de mots signifiant »graisse», nous est connu p. ex. pour le groupe [hieroglyphs] »Fett», dont Brugsch, il y a longtemps [*Wörterbuch* IV, p. 1460], a relevé l'existence.

---

§ 3. Le prétendu vocable [hieroglyphs] *haha.*

Ce groupe se voit au *Dictionnaire*[3] de Brugsch qui l'a rendu »der Himmel» oder »Himmelsdom». En comparant p. ex. les deux expressions suivantes [hieroglyphs]

---

[1] de Rochemonteix, *Le Temple d'Edfou* I, p. 474.

[2] de Rochemonteix, *ibid.*, p. 105.

[3] Brugsch, *Hieroglyphisch-Demotisches Wörterbuch* VI, p. 762.

[1] *et* [2], on constate sans difficulté que équivaut à , ce dernier groupe étant sans doute à regarder comme une variante du groupe que Brugsch avait déjà enregistré[3] dans son grand ouvrage lexicographique.

Une seconde série d'exemples, comprenant les suivants: a) [4] »Il a soulevé le ciel en guise de dôme céleste à son âme»; b) [5] »disposant l'horizon pour dôme céleste à son âme»; c) [6] »celui qui construit le dôme céleste pour son âme», démontre définitivement l'exactitude de l'acception que nous venons de soutenir.

La variante , par rapport aux autres formes du vocable qui nous occupe, s'explique en partie par des raisons qu'a déjà développées Brugsch lui-même pour d'autres mots hiéroglyphiques[7]. La présence de l'idéogramme rédoublé dérive sans doute de la terminaison *-ti* de notre groupe, cette terminaison exigeant souvent le rédoublement de l'idéogramme des mots égyptiens.

En dehors des variantes déjà fournies, notre groupe en a encore d'autres, comme celui de [8], avec l'idéogramme au singulier; en outre, il y a à noter [9], [10], etc.

[1] Brugsch, *Geographie.* Tafel XVI. [2] *ibid.*

[3] Brugsch, *Hieroglyphisch-Dem. Wörterbuch* VI, p. 745.

[4] Brugsch, *Thesaurus* IV, p. 628.

[5] Piehl, *Inscriptions Hiéroglyphiques.* Seconde Série. Pl. II, l. 9.

[6] Dümichen, *Tempel-Inschriften* I, 48, 15.

[7] Brugsch, *Hieroglyphische Grammatik,* p. 17, n. 1.

[8] von Bergmann, *Hieroglyphische Inschriften* XXIV, l. 6.

[9] *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 1870. Tafel I, l. 13.

[10] Brugsch, *Drei Festkalender* II, l. 9.

Les déterminatifs peuvent varier beaucoup pour le mot en question. En outre de celui de que nous rencontrons dans la forme , déjà citée d'après BRUGSCH, il faut aussi tenir compte de et de , que celui-là a aussi relevés[1], bien que pour un vocable selon lui différent du présent. C'est le vocable donné à la page 764 du vol. VI de son *Dictionnaire*, et que Brugsch a mal expliqué: »Drechselkunst», puisqu'il aurait dû voir que ce n'était là qu'une simple variante du mot *hait* »Königshalle».

De ce qui précède il résulte, j'espère, que le groupe , lu *haha* par Brugsch, est plutôt à transcrire *hati* et qu'il doit se rapprocher des deux vocables , var. , donnés déjà par Brugsch comme des mots séparés. Toutes ces formes seront dorénavant à placer comme des variantes spéciales du vocable »Königshalle». La transformation de ce dernier sens à celui de »Himmel», »Himmelsdom» ne serait que l'application d'un principe bien égyptien, suivant lequel les notions géographiques de la terre se transfèrent constamment sur le domaine du ciel et *vice versa*.

Nota. Le groupe remplace (page 125) un signe composé de »l'oiseau couché», sur le dos du »siège», signe qui n'est point dans la fonderie Theinhardt.

---

[1] Dans le mot , var. .

Zum Strassburger Evangelienfragment.

Von **Adolf Iacoby.**

— ——

Da sich mir im Laufe der vergangenen zwei Jahre seit der Veröffentlichung des Strassburger koptischen Evangelienfragments zu mehreren Stellen neue, wichtige Aufschlüsse ergeben haben, so liefere ich im Anschluss an meine früheren Ausführungen in dieser Zeitschrift (IV, 180 ff.) im Folgenden einige Nachträge.

Kopt. 5 Vorderseite möchte ich folgendermassen restituiren:

Z. 5. ⲙⲁⲛⲁⲓ̈ ϭⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕ
[ⲡⲟⲙⲧⲉ]ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ· ϫⲉⲕⲁⲁⲥ
[ⲉⲩⲉϩⲩⲡ]ⲟⲙⲉⲓⲛⲉⲛ[ⲙ]ⲙⲁⲓ̈
[ⲙ̄ⲡⲕⲟⲥⲙ]ⲟⲥϩⲁⲙⲏⲛ[ⲁⲓ̈[ϫⲓ
[ⲛⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉϭ]ⲣⲏⲡⲉⲛ̄ⲧ[ⲙ]ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ·

Z. 10. [ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉ]ϭⲣⲏⲡⲉ[ⲙⲡⲉⲧ]ⲟ
[ⲛ̄ⲑⲉⲛ̄ⲡⲉⲧⲥ]ⲱϣ̄ϥ̄ⲙⲙⲟⲟⲩ
[ϩⲙ̄ⲡⲉⲩⲑ]ⲃⲃⲓⲟ· ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓ
[ⲙⲉ ⲉⲣⲟⲓ̈]ⲁⲓ̈ⲣ̄ⲣ̄ⲣⲟⲉⲃⲟⲗ
[ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲕⲡ]ⲁⲉⲓⲱⲧ· ⲕⲛⲁⲧⲣⲉ

Z. 15. [ⲡⲉⲓϫⲁϫⲉϩ]ⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛⲁⲓ̈·

gieb mir also deine
[Kraft], mein Vater, damit
[sie] mit mir ertragen (ὑπομένω)
die Welt (κόσμος). Wahrlich[1] (ἀμήν), ich habe
mir *die Krone des Reichs* genommen,
[das ist] die Krone [dessen, der so ist]
[wie die], welche man verachtet
[wegen ihrer] Demut. Nicht hat
[man mich erkannt]. Ich bin König
[durch dich], mein Vater; du wirst
mir diesen Feind unterwerfen (ὑποτάσσω)

Zu Zeile 8 ff. vgl. Rossi, Trascrizone di un codice copto del museo egizio di Torino (1883), S. 64, wo es in einer Exegese des Erzbischofs Theophilos über Christus und den Räuber (λῃστής) heisst: ⲁⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲧⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥⲩⲛⲏ ⲫⲟⲣⲉⲓ ⲛ̄ⲧⲉϭⲣⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲁⲛⲉϥϫⲁϫⲉ ⲧⲏ[ⲣⲟⲩ ⲑⲃ̄ⲃⲓⲟ] ϩⲁ ⲛⲉϥⲟⲩⲣⲏⲧⲉ »der König der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) trug *die Krone des Reichs* und seine Feinde alle demütigten sich unter seine Füsse«. Der Ausdruck ⲧⲉϭⲣⲏⲡⲉ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ist an beiden Stellen der gleiche. Auffallend ist auch, dass im Zusammenhang beide Male von dem Feind bezw. von den Feinden des Herrn die Rede ist. Jener Theophilos ist wohl der Erzbischof von Alexandrien unter Theodosius und Valentinian[2].

Statt ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓ[ⲙⲉ ⲉⲣⲟï] etc. könnte man auch lesen ⲙ̄ⲡⲟⲩⲉⲓ[ⲙⲉ ⲉⲣⲟï ϫⲉ]ⲁⲓⲣ̄ⲣ̄ⲣⲟ etc. »sie haben nicht erkannt, dass ich König geworden bin durch dich, mein Vater«. Zu dem Gedanken vgl. Joh. 1,10: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω; Joh. 1,26: ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων· Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε κτλ; Joh. 14,7: εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε.

---

[1] Schmidt hat das vielmehr als Schlussbekräftigung des Vorhergehenden aufgefasst.

[2] Vgl. die Liste der Patriarchen im Recueil VII, 92—93, wo Theophilos als der 23. Patriarch zwischen Timotheos und Kyrillos aufgeführt ist.

Z. 18. ϩⲁⲙ]ⲏⲛ ⲡⲉⲓⲃ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ
[ⲉϥⲃⲱⲗⲉ]ⲃⲟⲗ· ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲓⲙ·
[ϩⲓⲧⲙ̄ⲡⲙ]ⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ

Wahrlich, die Kralle des Todes,
durch wen [wird sie gelöst]?
Durch den Eingeborenen (μονογενής).

Bekanntlich hatte sich um den Ausdruck ⲡⲉⲓⲃ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ eine scharfe Diskussion erhoben. Schmidt hatte diesen Ausdruck auf Grund des Crum'schen Nachweises[1], dass ⲉⲓⲃ in Hosea 15, 14 (achm. Dialekt) und Apoc. Joh. 9, 10 (sahid. Dialekt) anstelle von κέντρον steht, als einen Anklang an I. Korinth. 15, 55: ποῦ σου, θάνατε τὸ κέντρον; aufgefasst[2]. Diese Vermutung kann zu Recht bestehen, insofern ich bereits auf eine genau entsprechende Parallele bei Cyrill von Jerusalem Catech. III, 11 hingewiesen habe[3]: διὰ τοῦ βαπτίσματος **λύεται τοῦ θανάτου τὸ κέντρον.** Der Zusammenhang dieser Stelle ist von mir in meiner Schrift »Ein bisher unbeachteter Bericht über die Taufe Jesu«, S. 75, besprochen. Dazu teilte mir Herr Prof. Dr. W. Brandt gütigt mit, dass es sich nach seiner Vermutung um eine Art Kommentar zu einem Evangelienfragment handle. Auch diese Vorstellung von dem Drachen, dessen Kopf durch Jesus zertreten wird, ist in unserm Zusammenhang hier zu berücksichtigen. Aber damit ist das Rätsel nicht gelöst, das unsere Stelle in dem Evangelienfragment uns aufgiebt. Wenn auch irgend ein Zusammenhang bestehen wird, so ist damit noch nicht die Übersetzung von κέντρον durch ⲉⲓⲃ gerechtfertigt. Vielleicht kann das Folgende zur Erklärung beitragen. In Apoc. Joh. 9, 10 ist von Heuschrecken die Rede, die in ganz phantastischer Weise geschildert wer-

[1] Notes on the Strassburg Gospel Fragments, Proc. Soc. Bibl. Arch. 1900, february, Separatabz. S. 4.

[2] Göttinger Gelehrte Anzeigen 1900, S. 490.

[3] Sphinx IV, S. 192, Anm. 4.

den. Dort ist auch von einem König die Rede, der natürlich ihnen gleichgestaltet gedacht sein wird. Dieser König ist uns anderwärts, in der Apoc. Eliae, wohl geschildert unter der Form des Engels, von dem es heisst[1]: »In jener selbigen Stunde stand ich und sah einen grossen Engel vor mir, dessen Gesicht (?) war wie das der Löwen, dessen Zähne aus seinem Munde (herausstanden) wie (die) eines Bären, dessen Haar aufgelöst war wie (das) der Frauen, dessen Körper war wie (der) der Schlangen, indem er (?) mich verzehren wollte«. Weiter heisst es von ihm, was ihn kennzeichnet[2]: »Dieser ist es, der die Menschen anklagt vor dem Herrn«. Es ist also die Unterweltsgottheit, Tod, Teufel, Hades, die manchmal scharf unterschieden und dann wieder zusammengeworfen werden. Apoc. Joh. 9, 10 nun wird er Ἀββαδών genannt. Das ist für die Kopten einer der Namen des Todes, der direkt mit ⲡⲙⲟⲩ wechselt vgl. de morte Josephi XXXIII, 9[3]: ⲧⲟⲧⲉ ⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ (vgl. dafür ⲫⲙⲟⲩ in XXI, XXIII, 5) ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁϥϫⲓ ⲛ̄ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲁⲉⲓⲱⲧ ⲉⲓⲱⲥⲏⲫ ⲁϥⲉⲓⲛⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗϩ̄ⲛ ⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲣⲏ ⲉϥⲛⲁϣⲁ ϩⲛ̄ⲧⲉϥⲃⲁⲥⲓⲥ[4] ⲛ̄ⲥⲟⲩϫⲟⲩⲧⲁⲥⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲉⲡⲏⲡ ϩ̄ⲛ ⲟⲩⲉⲓⲣⲏⲛⲏ »da (τότε) kam Abbaton herein, nahm die Seele (ψυχή) meines Vaters Joseph und führte sie aus (dem) Körper (σῶμα) [das heisst: er liess ihn sterben] zur Stunde der Sonne, da sie in ihrem Lauf (βάσις) aufgehen will, am 26. des Monats Epiphi, in Frieden (εἰρήνη)«. Es mag also wohl die phantastische Form, in der man sich den Tod dachte, mit Krallen bewehrt, zu jener Übersetzung des κέντρον durch ⲉⲓⲃ geführt haben. Man denke vor allem auch an jene Schilderungen des mit jenen Dämonengestalten aufs innigste verwandten

---

[1] Texte und Unters. herausg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Neue Folge II, S. 47 f.

[2] Vgl. l. c., S. 53.

[3] Lagarde, Aegyptiaca, S. 28.

[4] Vgl. Texts and Studies ed. by Robinson Vol. IV, Coptie apocryphal Gospels 235.

Antichrists, wo es von dessen Fingern heisst οἱ δάκτυλοι αὐτοῦ ὡς δρέπανα (Apoc. Esdrae, Tischendorf 29); kommt ja doch nach Ephraïm Syrus wahrscheinlich der Antichrist aus dem אכרון[1]. Das ist um so einleuchtender, als ja das Sahidische für κέντρον das dem Boheirischen coϯpı entsprechende coϯpє hat.

Mag es sich nun damit verhalten, wie es will, besonders auffallend ist, dass jene Paulusstelle, 1. Korinth. 15, 55, falls wir sie als die Grundlage der unsern ansehen müssen, sich in unserm Evangelium als ein Logion Jesu findet. Da ist es nun interessant, dass wir ein solches Wort des Herrn auch sonst belegt finden. Sowohl Crum als auch Schmidt ist es entgangen, dass in dem zuerst von Revillout[2], dann von Guidi[3] veröffentlichten Fragment des Borgianischen Museums N:o CXIII (bei Zoega) sich ein Bruchstück eines späteren Evangeliums oder einer einem solchen nahestehenden Erzählung findet, das uns über jenes Wort neuen Aufschluss giebt. Jene Erzählung handelt von einer Rede Jesu an seine Jünger auf dem Berge, als das Volk ihn zum König machen wollte vgl. Joh. 6, 15: Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἁρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, ἐχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος, also nur eine Ausspinnung der evangelischen Geschichte in Anknüpfung an eine Notiz bei Johannes. Auf die Rede Jesu an seine Jünger folgt eine ganz merkwürdige Auseinandersetzung über Pilatos, der Jesum nach dem, was er über ihn gehört hat, für würdig erklärt, König in Judaea zu sein. Darüber kommt er mit Herodes in Streit, der sich verachtet fühlt und ihn einen Pontos (!), Galilaeer, Fremden und Aegypter (!) nennt, der das Gesetz nicht kenne. Durch diesen Gegensatz wird Feindschaft zwischen beiden Männern »seit jenem Tage» motivirt und der Wunsch des Herodes, Jesum zu töten. Auf eine weitere

---

[1] Vgl. Bousset, Der Antichrist, S. 99.
[2] Vgl. Apocryphes coptes du Nouveau Testament, pag. 124 ff.
[3] Vgl. Rendiconti Accad. dei Lincei 1887, sem. II, pag. 381 ff.

Rede Jesu gehen sie vom Berg herab und begegnen dem Teufel in Fischergestalt. Nun entspinnt sich über den Teufel ein Zwiegespräch zwischen Jesus und den Aposteln Petrus, Johannes, Philippus und Andreas, in dem folgende für uns wichtige Stelle sich findet: ⲡⲉϫⲉ ⲁⲛⲇⲣⲉⲁⲥ ⲛⲁϥ· ϫⲉ ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲡϩⲏⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲁⲓ ⲉϥⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲣⲱⲙⲉ· ⲡⲉϫⲉ ⲓ̄ⲥ̄ ⲛⲁϥ ϫⲉ ⲙⲏ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲉⲓ ⲁⲛ ⲉϫⲓ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩⲓ ⲛⲉ ⲉⲧⲁⲙⲉⲛⲧⲣ̄ⲣⲟ· ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲓ ϣⲓⲛⲉ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲉⲧⲉ ⲛⲟⲩϥ ⲛⲉ ⲉⲧⲉϥⲕⲱⲗⲁⲥⲓⲥ· ⲛ̄ⲧⲁⲓϣⲉⲡ ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛ̄ⲑⲃ̄ⲃⲓⲁ· ⲁⲓⲉⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ· ϫⲉ ⲉⲓⲉⲡⲱⲣⲕ ⲙ̄ⲡⲓⲉⲓⲃ ⲙ̄ⲡⲙⲟⲩ ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ »es sprach Andreas zu ihm: Mein Herr, wozu nützt dieser, wenn er die Menschen zur Sünde verführt (παραβαίνω?)? Jesus sprach zu ihm: Bin ich nicht gekommen, um die, welche mir gehören, zu meinem Reich zu nehmen? Jener nun sucht die, welche sein sind, für seine Strafe (κόλασις). Ich habe diese grosse Demut angenommen und bin zur Welt (κόσμος) herabgekommen, damit ich die Kralle des Todes, der dieses ist, ausreisse[1]«.

Entscheidend ist m. E., dass auch hier das Wort wieder als Logion Jesu uns begegnet. Noch mehr, auch hier spricht Jesus von seiner Demut. Ist da ein anderer Schluss erlaubt, als der, dass wir es mit einem Zusammenhang zu thun haben, der auf Entlehnung oder Abhängigkeit der einen Schrift von der andern hinweist? Und zwar dürfte das Strassb. Evangelienfragment als das Original anzusehen sein, aus dem die andere Schrift geschöpft hat. Das geht einmal aus der Form der Einkleidung hervor (es sprechen im Strassburger Fragment Augenzeugen) und dann aus dem Gepräge der Erzählung des Borgianischen Fragments, das entschieden phantastischer ist und darum wohl auch später entstanden.

Unter diesen ganz veränderten Umständen aber muss die Annahme offen bleiben, dass jene Übersetzung des griech. κέντρον durch ⲉⲓⲃ zuerst in unserm Evangelium sich fand

[1] Ich hoffe, an anderer Stelle diesen Text mit einem eingehenden Kommentar zu besprechen.

und von hier aus erst ihren Weg in die Übersetzung des Neuen Testaments fand, vielleicht zunächst in 1. Korinth. 15, 55 und Hosea 13, 14, dann auch sonst. Wenn 1. Korinth. 15, 55, 56 die Grundlage für das Logion abgab, so kann das, wie aus der Form des Wortes als Logion Jesu hervorgeht, nur ganz allgemein der Fall gewesen sein.[1]

Was nun die Verbindung dieses Logions mit dem von mir veröffentlichten griechischen Gebet anbetrifft, so sind nach dieser neuen Stelle m. E. meine damals ausgesprochenen Vermutungen durchaus richtig gewesen und Schmidt hat, ohne die ganze Schwierigkeit des Problems zu erfassen, sich mit der Zurückführung der Stelle auf 1. Korinth. 15, 55 mit Unrecht begnügt. Dass θάνατος, Χάρων, Ἀββαδών u. a. Ausdrücke mehr mit einander wechselten, brauche ich dem Kenner der Litteratur nicht erst nachzuweisen. Wenn nun aber in dem Gebet steht ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ Χάροντος, was ist das anders als jene Worte des koptischen Textes: »ich bin in die Welt herabgekommen, damit ich die Kralle des Todes ausreisse«? λύω, κατακλάω, πωρκ und ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ bezeichnen alle die gleiche Handlung: die Lösung der Kralle des Todes. Die wörtliche Übereinstimmung sagt m. E. hier genug.

Jenes Gebet nun hatte ich als eine Sammlung liturgischer Texte angesehen, deren erster eine Summa des Lebens Jesu, nach meiner Auffassung einem apokryphen Evangelium entnommen, eine Art Bekenntnis darstellt. Dass in der That hier ein apokryphes Evangelium benutzt wurde, geht ja nun aus den neuen Thatsachen zur Genüge hervor. Dass wir es in dem eigentümlichen Stück wirklich mit festen, kirchlichen Formeln zu thun haben, bestätigt sich noch dadurch, dass die formelhafte Nennung von Bethlehem und Nazareth sich genau so wiederfindet in der Fajjumer Epiphanien-

[1] In anderem Zusammenhang werde ich auf diese Form von 1. Korinth. 15, 55 noch einmal zurückkommen.

liturgie, die Bickell zum ersten Mal veröffentlicht hat, der ältesten, derartigen Liturgie aus *Aegypten*, leider auch nur Fragment[1]: ὁ γενηθης ἐν βηθλεεμ καὶ ανατραφεις ἐν ναζαρετ κατηγησας[2] ἐν τοι καλιλεα. Damit vgl. in unserm Papyrus aus Gizeh Z. 3: ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ τραφεὶς ἐν Ναζαρέτ. Der liturgische Charakter des Excerpts scheint mir danach gesichert; die Formel stammt aus einer summarischen Darstellung des Lebens Jesu zum gottesdienstlichen Gebrauch. Beide Texte weisen auf Aegypten hin als Ursprungsort der Formel. Ausser in der bereits in meiner Veröffentlichung genannten Stelle in den Anathematismen des Pseudo-Gregor. Thaumaturgus findet sich die Formel auch noch ähnlich in einem Fragment, das früher unter des Hippolyt von Theben Namen umlief[3]: δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐκύησεν αὐτὸν τὸ κατὰ σάρκα ἡ πόλις Βηθλεέμ, ὲ θρέψατο δὲ ἡ πόλις Ναζαρέτ, ἠνδρωσεν δὲ καὶ κατεῖχεν ἐπὶ χρόνοις λ' ἡ πόλις Καπερναούμ[4]. Damit vgl. endlich bei Sophronius Jerusal.[5]: ὥσπερ ἐν Βεθλεέμ, ἔνθα γεγέννηται ὁ Χριστός· ὁμοῦ δὲ καὶ ὡς ἐν τῇ Ναζαρέτ, ἢ ὡς ἐν τῇ Καπερναούμ κτλ.

Z. 8 des Gebets ist, wie Herr Prof. Dieterich (briefl. Mitteilung) richtig gesehen hat, zu lesen: ὁ ἐλάσας ὁδὸν ἐν τοῖς πτεροῖς τῶν ἀνέμων vgl. Psalm 104, $_3$, 2. Sam. 22, $_{11}$: ἐπὶ τοῖς πτέρυξι τῶν ἀνέμων. Ähnlich Apoc. Mos. (bei Tischendorf) οἱ δὲ ἄνεμοι ἧλκον αὐτὸν (τὸν κύριον στρατιῶν) καὶ Χερουβὶμ ὑπερέχοντα τοῖς ἀνέμοις. Sophronius Jerus. im Trihodium[6]: ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων νεφέλῃ ἐποχούμενος κτλ.

Zu Z. 11 vgl. in dem 21. der von Wobbermin heraus-

---

[1] Vgl. Mitth. Samml. Pap. Erzherz. Rainer 1887, II, 83—86. Usener, Weihnachtsfest, S. 190. Harnack, Litteraturgeschichte I, S. 467.

[2] Vgl. Bickell: κατοικησας.

[3] Vgl. Migne, Patr. Graec. 117, Sp. 1056.

[4] Vgl. Diekamp, Hippolyt von Theben, S. LXVIII. 55

[5] Vgl. Mai, Spicilegium Romanum IV, S. 39.

[6] Vgl. Mai, Spicilegium Romanum IV, 223.

gegebenen aegyptischen Gebete[1]: σὺ εἶ . . . . ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς καταρήσας τὸν σατανᾶν καὶ λύσας αὐτοῦ τὰ τεχνάσματα καὶ ἀπολύσας τοὺς ὑπ' αὐτου δεδημένους.

Zu Z. 13 vgl. etwa Test. XII patriarch. Levi 18: οἱ οὐρανοὶ ἀγαλλιάσονται ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ καὶ ἡ γῆ χαρίσεται. Ephraïm Syrus (ed. Lamy) I, S. 104: laetata sunt in eo coelum et terra.

Zu Z. 15 ff. ist zu bemerken, dass die ἀρχαί, ἐξουσίαι etc. zum festen Bestand der Liturgieen gehören. Ähnlich unserm Gebetsschluss sind manche Stellen in den von Wobbermin veröffentlichten Gebeten der *aegyptischen* Kirche z. B. l. c, No. 7: χάρισαι δύναμιν θεραπευτικὴν ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, ὅπως πᾶς **πυρετὸς** καὶ πᾶν **δαιμόνιον** καὶ πᾶσα νόσος διὰ πόσεως καὶ τῆς ἀλείψεως ἀπαλλαγῇ . . . . . ἐν ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ. No. 17: εἰς ἀποβολὴν πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας, εἰς ἀλεξιφάρμακον παντὸς **δαιμονίου**, εἰς ἐκχωρισμὸν παντὸς **πνεύματος ἀκαθάρτου**, εἰς ἀφορισμὸν παντὸς πνεύματος πονεροῦ, εἰς ἐκδιωγμὸν παντὸς **πυρετοῦ καὶ ῥίγους** καὶ πάσης ἀσθενείας, εἰς χάριν ἀγαθὴν καὶ **ἄφεσιν ἁμαρτημάτων**, εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηριάς, εἰς ὑγείαν καὶ ὁλοκλερίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος, εἰς ῥῶσιν τελείαν· φοβηθήτω δέσποτα πᾶσα ἐνέργεια σατανική, πᾶν **δαιμόνιον**, πᾶσα ἐπιβουλὴ τοῦ **ἀντικειμένου**, πᾶσα πληγή, πᾶσα μάστιξ, πᾶσα ἀλγεδών, πᾶς πόνος ἢ ῥάπισμα ἢ ἐκτείναγμα ἢ σκίασμα πονηρὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, ὁ **ἐπικαλεσαμεθα** νῦν ἡμεῖς καὶ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς· καὶ ἀπερχέσθωσαν ἀπὸ τῶν ἐντὸς <καὶ> τῶν ἐκτὸς τῶν δούλων σου τούτων ἵνα κτλ.

Dass derartige Gebete in der Kirche ihr Eintrittsrecht oft durch untergeschobene Namen erhielten, beweist z. B. die precatio et exorcismus St. Epiphanii (ein Pseudepigraph[2]) und manches andere derartige Stück.

Die Teile, aus denen unser Gebet besteht, sind ohne Zweifel weit älter als das Ganze, entnommen dem liturgischen

[1] Vgl. Texte und Unters. herausg. von O. von Gebhardt und A. Harnack, Neue Folge II.

[2] Vgl. Migne, Patr. Graec. 43, Sp. 537—538.

Schatze der zum Gottesdienst gebräuchlichen Gebete und Hymnen. Mit den Pariser und Londoner Zauberpapyri, mit denen Schmidt es ganz mit Unrecht verglich, hat es auch nicht das allergeringste zu thun. Dass Χάρων anstelle des θάνατος steht, darf uns nicht verwundern. Aus meinen Ausführungen in der Veröffentlichung des Gebets S. 37 und aus meiner Antikritik der Schmidt'schen Kritik in dieser Zeitschrift IV, 152 geht zur Genüge hervor, dass beide Ausdrücke gleichbedeutend sind. Es wird ja doch auch kein Mensch eine Schrift für heidnisch erklären, weil in ihr der Unterweltsherrscher Ἀιδης genannt wird. Warum Χάρων ἄσπορος heisst, dafür möchte ich hier eine neue und einfachere Lösung vorschlagen. Der Codex Paris. 1468 der Acta Philippi nennt den θάνατος den Vater des ὄφις, ὁ δράκων τοῦ σατανᾶ (auch Cod. Paris. 881 nennt den θάνατος Vater des ὄφις, der im Abyssus wohnt)[1]. Also ist der Teufel ein Kind des Todes und durch seine Bindung durch Christus ist der Tod ohne Samen d. h. ohne Kind gemacht worden. Auch in der Historia Josephi c. XXI sind Amente (d. h. der Hades) und der Teufel Organe, Untergebene des Todes, der selbst die beherrschende Macht ist.

Zu Kopt. 6 Recto vgl. aus den Akten des Philippus[2]: **ⲁⲓⲥⲱⲧⲙ ϫⲉ ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲧⲉϥ ϭⲁⲙ ⲧⲏⲗⲥ ⲛⲛⲉⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉϫⲛ ⲡⲧⲁⲩ ⲛⲛⲉϫⲁⲓⲧ** »ich hörte, dass er seine ganze Macht den Aposteln (ἀπόστολος) auf dem Ölberg offenbarte«. Vom Berg ist auch in unserm Evangelienfragment Z. 9 die Rede. Dass Maria bei jener Scene auf dem Ölberg zugegen war, das berichtet die syrische, mit den *koptischen Marienlegenden zusammenhängende* history of the blessed virgin Mary, die Budge publizirt hat[3].

[1] Vgl. Lipsius, Apokryph. Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 2, S. 18.

[2] Vgl. v. Lemm, Apokr. Kopt. Apostelgesch., Mél. asiat. X, 166.

[3] Vgl. E. A. Wallis Budge, The history of the blessed virgin Mary and the history of the Likeness of Christ.

Zu Kopt. 6 Verso 2 vgl. ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲧⲉ in Rendiconti Accad. dei Lincei 1887, II. sem. 379.

Zum Schluss bleibt nun noch die Frage: woher stammen jene in koptischer Sprache erhaltenen, an das Johannesevangelium wohl anknüpfenden, aber sonst durchaus frei und selbständig mit dem Stoff schaltenden Evangelienerzählungen? Auf diese Frage denke ich an anderem Ort demnächst einmal eingehend zurückzukommen. Ein apokryphes Evangelium wird wohl die Quelle gewesen sein und zwar ein weiter verbreitetes und gebrauchtes. Doch davon später.

Une inscription hiératique de Gébel Silsiléh.

Par **Karl Piehl.**

Lorsque, au mois de Janvier 1888, nous avons, ma femme et moi, amarré notre Dahabîjeh au rivage conduisant aux carrières qui, dans l'Antiquité, formaient la limite méridionale de l'Egypte proprement dite, notre premier soin a été de visiter et d'explorer le célèbre spéos du pharaon Horus. Bien qu'étant un point d'arrêt de prédilection pour les égyptologues, cet endroit n'a pas donné jusqu'ici tout ce qu'il renferme en fait d'inscriptions; fait qui nous a été dévoilé lors de notre visite.

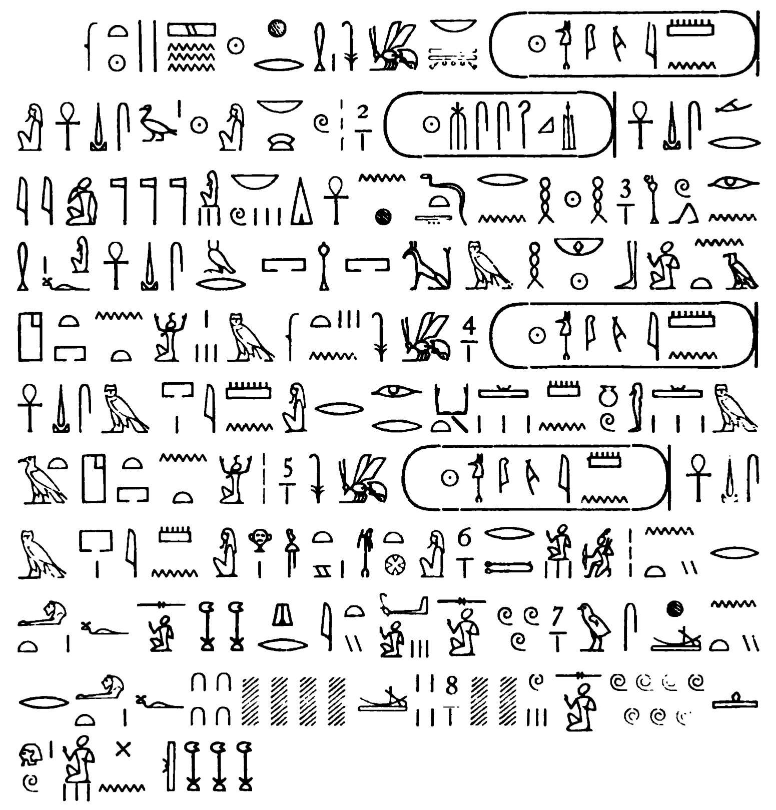
Le texte qui va nous occuper et que nous avons copié alors est déjà connu par les publications de CHAMPOLLION et de LEPSIUS. Le premier[1] en avait reproduit le début, le second[2] l'a édité au complet.

En reproduisant ici une copie de notre transcription de 1888, nous rendons à la fois des hommages à l'habileté avec laquelle nos deux devanciers se sont acquittés de leur tâche. Le document en question, n'ayant pas été traduit jusqu'ici, mérite sans doute d'attirer l'attention des savants. Le petit texte comprend 8 lignes horizontales, écrites dans le style

[1] CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, page 256.

[2] *Denkmäler* VI, pl. 23, 8.

hiératique, si bien connu, des Ramessides. Voici comment j'avais cru alors devoir transcrire le document en question:



Traduction: »L'an deux, la saison d'été, sous la Majesté du roi de la Haute et de la Basse Egypte, seigneur des deux pays *Rā-user-maā-mer-Āmon*, vie-santé-force, fils du Soleil, seigneur des couronnes *Rāmeses-ḥeq-Ān*, vie-santé-force, ami de tous les dieux, vivifiant éternellement et perpétuellement. — Une expédition a été faite pour sa Majesté, vie-santé-force, par le chef du double trésor *Set-em-ḥeb* du temple du roi de la Haute et de la Basse Egypte *Rā-user-maā-mer-Āmon*, vie-santé-force, dans la maison d'Amon, à l'effet d'exécuter des travaux monumentaux au temple du roi de la Haute et de la

Basse Egypte *Rā-user-maā-mer-Åmon,* vie-santé-force, à la maison d'Amon, dans le quartier de l'Occident de Thèbes.

Hommes guerriers se trouvant devant lui	: personnes	2,000
Carriers	: personnes	300
Bateaux de grandes dimensions étant à sa disposition	:	40
Bateaux	:[1]	4
Des	: personnes	700
Total de différents individus	:	3,000»

Comme on voit, notre texte contient une petite liste d'ouvriers destinés à prendre part à l'expédition de *Set-em-ḥeb.* Le chiffre fort élevé des soldats faisant partie de l'expédition indique bien que les parages de Silsiléh n'étaient pas à cette époque très paisibles.

Le temple (*litt.:* »le palais pour une infinité d'années») dont le document fait mention est évidemment le Memnonium de Ramsès III à Médinet-Habou.

[1] L'original est ici un peu indistinct. J'ai cru devoir le transcrire ainsi: , transcription qui s'accorde avec la lecture de Lepsius. Le groupe signifie-t-il "couple de bateaux ou radeaux"?

Le copte ⲉⲣⲓ et son équivalent hiéroglyphique.

Par **Karl Piehl.**

Lév. 22, 7, il y a un mot ⲉⲣⲓ (dans l'expression ϫⲉ ⲟⲩⲏⲓ ⲟⲩⲉ̇ⲣⲓ ⲛ̇ⲧⲁϥ ⲡⲉ, correspondant au grec ὅτι ἄρτος αὐτοῦ ἐστί), qui n'est point dans PEYRON. Le vocabulaire de PARTHEY[1] contient par contre un mot »ⲉⲣⲓ, ⲛⲓ cibus, alimentum, fructus», et c'est là sans doute le même qui se retrouve au passage que nous venons de citer d'après le Pentateuque.

Le mot est d'ailleurs de vieille souche, ce que nous fait voir un regard jeté dans le Dictionnaire Hiéroglyphique de BRUGSCH. Page 117 du supplément de cet ouvrage magistral, nous rencontrons un groupe [hiéroglyphes] tiré d'un texte datant de la XVIIIe dynastie, groupe que le grand auteur allemand traduit fort bien »Feldfrucht, Frucht». La distance qui sépare ἄρτος »pain» de *Frucht*, »fruit», n'est pas plus grande que celle qu'il y a entre le déterminatif [hiéroglyphe] »figue» et celui de [hiéroglyphe] »pain» du mot [hiéroglyphes], var. [hiéroglyphes][2] »pain, fruit du sycomore».

La différence quant au genre qu'il y a entre les deux mots n'est point un obstacle insurmontable à notre rapprochement, beaucoup[3] de mots coptes appartenant à un autre genre que celui des mots hiéroglyphiques dont ils dérivent.

---

[1] PARTHEY, *Vocabularium copto-latinum*, p. 34.

[2] PIEHL, *Inscriptions Hiéroglyphiques*. Prem. Série, planche XV, l. 3.

[3] Cfr STEINDORFF, *Kopt. Grammatik*, p. 72 (§ 62).

Un passage (Pl. XVIII, l. 9) du Papyrus d'Orbiney.

Par **Karl Piehl.**

Ce passage, qui se transcrit de la sorte

a été généralement traduit de la manière suivante: »On se mit à faire un jour de fête, on commença d'être en son nom»[1], — explication qui est accompagnée par l'observation que »cette phrase obscure semble signifier, ou qu'on commença à donner le nom du jeune prince aux enfants qui naquirent après lui, ou qu'on commença à mettre son nom dans le protocole des actes publiques»[2] ou par une observation analogue à celle-là.

Pour ma part, je ne puis adhérer ni à la dite traduction ni aux conclusions d'ordre général qu'on tire de la seconde moitié du passage cité. Suivant mon expérience, le mot »nom» se dit en égyptien , et non pas (avec un second *n*). Je me sens donc porté à voir dans le groupe *renen* de notre texte tout un autre vocable, j'entends celui qui *déterminé* s'écrit , mot que nous connaissons depuis longtemps grâce à BRUGSCH[3].

[1] MASPERO, *Contes Egyptiens* (1882), page 27.

[2] *Ibid.* p. 27, n. 1.

[3] *Wörterbuch* III, p. 863.

En dehors des citations fournies pour le dit vocable par le grand lexicographe, je crois à propos d'en donner les spéciments que voici:

»J'ai élevé ta Majesté sur mes genoux.»[1]

»Qui a été créé pour (devenir) mon vengeur, qui a été élevé dès (?) son existence.»[2]

Un roi est dit »avoir été élevé par Smendès dans le temple d'On.»[3]

Ces exemples, qui pourraient se multiplier à souhait, me semblent prouver que le passage cité d'après le Papyrus d'Orbiney doit se rendre ainsi: »*On* se mit à célébrer une fête, et on entreprit de faire son éducation», traduction que nous regardons comme la seule admissible pour le passage de texte dont débute cette note.

[1] DE ROCHEMONTEIX, *Edfou* II, page 54.

[2] *Stèle d'Amada*, registre supérieur.

[3] *Recueil* XVIII, p. 162.

WARD, JOHN, The sacred beetle: a popular treatise on egyptian scarabs in art and history. London: John Murray, Albemarle Street, 1902. Prix: 10 sh., 6 p.

Sphinx a eu l'occasion de s'occuper dernièrement[1] d'une publication relative à des scarabées recueillis par un collectionneur anglais M. Fraser.

Cette fois, nous sommes à même d'entretenir nos lecteurs d'un nouvel ouvrage concernant la même matière. La collection de scarabées formée par M Ward présente aussi un fort grand intérêt, et quand ce voyageur nous raconte, dans la préface de son livre: »I have found scarab-hunting by the Nile a most enjoyable pastime», nous lui croyons sur parole, surtout comme les spécimens de son butin sont souvent très-curieux.

L'ouvrage se divise naturellement en plusieurs parties; la plus importante est celle qui comprend les XVI planches contenant des reproductions photographiques des scarabées et cylindres de la collection Ward. Le texte descriptif accompagnant ces reproductions est mêlé d'aperçus historiques destinés à faire comprendre au lecteur la physionomie et l'importance des différentes périodes dans lesquelles le tout est divisé.

L'auteur nous enseigne sur le titre qu'il a pu jouir des lumières de M. Griffith pour le côté scientifique de l'ouvrage. Cela revient presque à dire que la *transcription* impossible et inadmissible de l'école de Berlin a été introduite dans le compte rendu des inscriptions de chaque objet: scarabée ou cylindre. Il est d'ailleurs impossible de retenir un sourire quand on lit, p. ex. à la page 65, une transcription comme celle-ci **Imn ḥtp ḥq wꜣst** qui est accompagnée de la traduction suivante »*Amenhotep ruler of Thebes*» A quoi servent ici les crochets, si ce n'est pour donner des crocs-en-jambe à l'imagination de personnes étrangères aux subtilités berlinoises, et par quelles lois la lecture **Imn** est-elle devenue aux temps des Grecs et Romains *Amon?* M. Griffith et ses élèves feraient bien d'étudier avec soin le mémoire publié par SIR P. LE PAGE RENOUF sur »Egyptian Phonology» dans les *Proceedings* de notre »Société d'Archéologie Biblique». Concernant le copte dont abuse l'école de

[1] *Sphinx* V, pages 59—61.

Berlin pour la reconstitution de l'ancien égyptien au point de vue phonétique, le grand savant anglais dit non sans raison: »Coptic, in its different dialects, is a near relative rather than the child or grandchild of Old Egyptian». Et plus loin, il ajoute concernant la prétendue parenté entre les langues sémitiques et l'égyptien — parenté, plus que douteuse, que la susdite école décrète comme prouvée — ces paroles dignes d'être méditées par ses compatriotes: »We know enough of the true phonetic character of the Egyptian language to affirm that il differed most essentially from the Semitic, and that *all attempts* to assimilate the two systems must be founded in error.» M. Ward a-t-il plus de confiance pour M. Griffith qui a travaillé uniquement en égyptologie qu'il ne l'ait pour un savant qui, comme Le Page Renouf, a donné des preuves de sa compétence sur le terrain non seulement de l'égyptologie, mais aussi sur celui des langues sémitiques et indogermaniques, où il avait l'habitude d'opérer autant en guise de philologue qu'en linguiste!

προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει

est une expression qui ne s'applique — hélas! — que trop bien à Le Page Renouf; ce qui fait que l'étranger se sent particulièrement appelé à relever, au profit des anglais, les mérites du plus grand égyptologue que l'Angleterre jusqu'ici ait compté parmi ses enfants.

En général, la teneur du livre de M. Ward, quand il s'occupe de l'histoire de l'Egypte et des découvertes faites par les explorateurs de son antiquité, est exacte et satisfaisante. Néanmoins, pages 12 et 13 contiennent une *énormité* qu'on aurait de la peine à concevoir dans un ouvrage inspiré en bonne partie par M. Griffith. C'est quand il est dit, en ces endroits, que Ptolémée III serait le roi mentionné dans *l'inscription de Rosette*, et que le cartouche de ce roi est celui qui aurait servi de point de départ du déchiffrement des hiéroglyphes! Chaque égyptologue sait — ou devrait savoir — que le roi en question est Ptolémée Epiphane, le cinquième des dynastes de ce nom qui occupèrent le trône des pharaons. — Un *lapsus* très fâcheux se rencontre à la page 18 où l'auteur dit »his Queen Tyi, who is always called *a kings daughter*», tandis que le scarabée transcrit à la page 65 prouve, d'accord avec d'autres textes, que Tyi eut pour père et mère de simples particuliers.

Les lectures proposées pour certains scarabées nous paraissent très hazardées, quoique l'état fruste où ils se trouvent laisse nécessairement un vaste espace aux conjectures.

On ne se sent guère tenté de blâmer l'auteur d'exagérations comme celle-ci (p. IX): »Scarabs are now regarded as of first-rate importance in helping to establish the chronological periods of Egyptian history», comme on voit en lui une personne prise de l'enthousiasme sacré pour son sujet.

L'ouvrage se présente sous un extérieur remarquablement élégant. Les dessins dont il a été illustré — en bonne partie empruntés à l'ouvrage historique de Maspero — sont très jolis et en général bien réussis. Le tout forme un volume qu'on verrait avec plaisir dans les mains de tous les amis de l'Egypte et de l'égyptologie.

Karl Piehl.

G. MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Les premières peuples. Paris, Hachette, 1897—99[1].

Für den dritten Band seiner Geschichte, der das letzte Jahrtausend der altorientalischen Welt umfasst, lagen dem Verfasser ausser der monumentalen Überlieferung zum ersten Mal griechisch-römische und biblische Berichte vor, die entweder selbst nahe an die erzählten Ereignisse heranreichten oder sich doch auf solche »gleichzeitigen» Quellen zurückführen liessen. Die meisten neueren Darsteller der Geschichte des Orients — E. Meyer natürlich ausgenommen — haben diese »unzuverlässigen» Erzählungen mit stolzer Verachtung bestraft und mit einer gewissen Genugthuung ihr vermeintliches Besserwissen hervorgehoben, statt sich die Mühe zu nehmen, die Überlieferung zu verstehen. Maspero hat mit wahrhaft beschämender Belesenheit die alten Historiker, Geographen, Dichter herangezogen, liebevoll ihre Nachrichten geprüft und fast überall ihren Wert erhärtet. In den wichtigeren Quellenuntersuchungen zeigt er sich wohlbewandert. Unter den modernen Gelehrten freut man sich bei ihm häufig auf Gutschmid zu stossen, dessen »kleine Schriften» sonst nicht zum Rüstzeug der Orientalisten zu gehören pflegen.

Im übrigen zeigt dieser letzte Band alle Vorteile, freilich auch die Nachteile seiner Vorgänger. Das *Schlusskapitel* »das Ende der altorientalischen Welt» (S. 697—815) enthält von S. 776—803 eine Schilderung der alten, verfallenen Reiche, die sich dem Griechen darboten, und insbesondere ein Reisebild eines Hellenischen Turisten am Nil, wie es nur Maspero schreiben konnte. Und der Überblick über die letzten Jahre des Perserreichs, den Siegeszug Alexanders (803—814) ist knapp und lebendig zugleich, wenn man auch das Urteil über die Bedeutung des Perserreichs etwas hart finden wird: denn seiner Existenz verdankten griechische Forscher, wie Herodot, doch allein die Möglichkeit ihrer Reisen, die Eroberungen persischer Könige haben doch Alexander den Weg bereitet und aus der Asche dieses Weltreiches sind doch die grossen hellenistischen

[1] Voir *Sphinx* V, pages 158—177, pour la première partie de ce compte rendu. *Réd.*

Monarchieen erstanden, im Parther- und Neu-Perserreich hat es, zum Teil wenigstens, neue Blüthen getrieben.

Andrerseits empfindet man, namentlich in den ersten Abschnitten, eine gewisse Unübersichtlichkeit schwer; ihre Folge ist die Notwendigkeit häufiger Résumés und Wiederholungen. Hätte M. seinem Werk eine chronologische Übersichtstafel beigegeben und die zahlreichen, ungemein lehrreichen Karten mit kurzem Text und Einleitungen zu einem Atlas vereinigt, so wäre dem Leser viel Nachschlagen, dem Verfasser viele Excurse erspart geblieben und die Wissenschaft wäre um eine vortreffliche historische Geographie des alten Orients reicher. So geht viel Einzelwissen verloren und der Leser, der mit dem Gesammtgang der altorientalischen Geschichte noch gar nicht vertraut ist, wird zu oft aus dem geschichtlichen Zusammenhang herausgerissen.

Einer zweiten Auflage liesse sich dann wohl auch, nach dem Beispiel der englischen Übersetzung, ein Index beifügen, für den allenfalls durch Weglassung des Verzeichnisses der Abbildungen Platz gewonnen werden könnte.

Das Buch zerfällt in sieben Abschnitte, deren erster (S. 3—114) die Bildung des Neu-Assyrischen Reichs und die Kämpfe um Syrien umfasst. Die gewaltige Gestalt des Eroberers Assurnazirabal hebt sich mächtig ab von den umgebenden Gestalten: seine jährlich sich wiederholenden Feldzüge schildert M. ausführlich und legt die Erörterung der Geschichte der eroberten Länder, insbesondere Syriens, von dem Zeitpunkt, wo wir sie in den vorhergehenden Bänden verlassen, bis auf Assurnazirabal ein. Wie lose aber die neuen »Provinzen» mit dem Assyrerreich verbunden waren, betont M. mit Recht. (42 ff.) Gegen Mitte seiner Regierung erbaute der König dann den Palast von Kalach, wo die reiche Kriegsbeute besser unterzubringen war als in Ninive selbst. Im Anschluss daran charakterisiert M. kurz die Kunst des IX. Jahrhunderts in Assyrien, die eine Erbin der »altchaldæischen» Kunst ist, aber doch die assyrische Eigenart nicht verleugnet: man merke dieser Kunst das Selbstvertrauen der Auftraggeber und Ausführenden an, aber seelenlos seien ihre Werke, vor allem die Portraits.

Assurnazirabals Regierung endete friedlich und M. schliesst sich mit Recht Tieles milderer Beurteilung der Grausamkeiten bei der Unterwerfung der Feinde an, die vor allem v. Gutschmid dem König zur Last gelegt hatte. Sein Sohn Salmanassar III (der sonst II heisst) nutzte in zweiunddreissig Feldzügen die in der letzten Regierungszeit des Vaters aufgespeicherten Schätze. Immer wieder musste er gegen die armenischen Völkerschaften (Urarter) die Waffen ergreifen, aber auch gegen Syrien wandte er sich wieder; Damaskus wurde bei Karkar zwar angeblich geschlagen, aber auch die Assyrer zogen sich zurück;

in Syrien kam es zu Unbotmässigkeiten, gegen die Salmanassar einschreiten musste; doch hinderten ihn die Ereignisse in Babylon an einem energischerem Angriff.

Die Schlacht bei Karkar setzt M. in Übereinstimmung mit allen Andern in das Jahr 854. Aber er meint, die Kämpfe Ahabs von Israel gegen Damascus, die I Könige XX geschildert werden, lägen alle vor der Schlacht, sie hätten zu einem Friedensschluss geführt, dessen Bedingungen nicht genügend seitens Damaskus erfüllt worden seien (I Könige XXII 3), Ahab habe dann nach der Schlacht seinerseits den Bund und das Vasallenverhältnis gelöst (S. 76), dafür mit Josaphat von Juda sich eingelassen und mit ihm gemeinsam den Handstreich gegen das von den Damascenern besetzte Ramôth ausgeführt, der seinen Tod herbeiführen sollte. Dieser sei im Jahre 853 v. Chr. erfolgt, indem die I Könige XXXI 1 genannten drei Jahre teilweise vor der Schlacht von Karkar lägen. (S. 77, 2.) Aber diese Verteilung hat manches Bedenkliche. Sie wird nirgends in der Überlieferung angedeutet und Wellhausens, auch von Krall beibehaltene Anordnung: Schlacht bei Karkar, Abfall Israels von Damaskus, Triumpf und Untergang Ahabs (851) sind viel wahrscheinlicher. Ahabs Gefolgschaft bei Karkar erklärt sich, wenn sie einer besonderen Erklärung bedarf, aus dem schon lange bestehenden »Freundschaftsverhältniss» (Sphinx V, 177).

Während dieser innersyrischen Wirren war Salmanassar, wie gesagt, in Babylon beschäftigt, wohin Marduknadiušumu ihn gegen die Kaldi zu Hülfe gerufen hatte (73). Der König schaffte bald Ordnung, opferte an den heiligen Stätten, erhielt so die Weihe eines rechtmässigen Oberherrn über Babylon und konnte nunmehr sich wieder den veränderten syrischen Verhältnissen zuwenden. Zunächst widerstand Damaskus siegreich. Aber die syrischen Reiche, Juda, Israel, Moab zerfleischten sich gegenseitig, statt Damaskus beizustehen, endlich kam es gar zu einem neuen Krieg Jorams von Israel gegen Damaskus; aber als Adadidri Samaria belagerte, erhielt er die Nachricht, ein aegyptisches oder hethitisches Heer sei in Damaskus eingefallen und daraufhin zog der kranke König ab. M. hält mit Recht an der Thatsache fest, ohne im Einzelnen der Tradition nachkommen zu können. Bald darauf wurde Adadidri von Hazael ermordet und mit ihm fiel Damaskus Macht (82 f.). Joram von Israel und Achazia von Juda nahmen allsobald die Belagerung von Ramôth wieder auf, freilich vergeblich. Dieser neue Misserfolg, möchte man vermuten, ermutigte die Partei der Propheten, die schon lange voll Ingrimm auf Izebel und das Haus Ahabs sah, zu einem Vorstoss: Elisa sandte einen Propheten nach Rama, um Jehu, den Sohn Nimšis zu salben. In einem grausigen Blutbad ging Ahabs Haus zu Grunde, die Baalspriester wurden am Altar Baals geopfert, auch Achazia ging in den

Kämpfen unter. In Jerusalem aber ergriff die energische Athalja das Scepter, löste den Bund mit Israel.

Inzwischen nahte Salmanassar wieder, schlug Hazael in offener Feldschlacht, ohne indes verhindern zu können, dass er sich in das feste Damaskus zurückzog. Auf seinem Siegeszug durch Syrien leistete auch Jehu dem Assyrer Tribut. Gegen Schluss der Regierung Salmanassars wandten sich seine Heere, aber nicht mehr unter des alternden Königs eigner Führung, gegen die armenischen Hochländer und besiegten die dortigen Völker und Städte.

Vielleicht war es dies Zugeständniss seines Alters, dass zum Aufruhr trieb. Während Stadt auf Stadt sich für den Empörer Assurdaninabal erklärte, ist Salmanassar gestorben. Samsiramman, seinen Sohn, hatte er mit dem Kampf betraut, jetzt trat er die Erbfolge an. Alle Nachbarländer galt es wieder zu ihrer Pflicht zurückzuführen. Noch war das schwere Werk nicht beendet, da starb Samsiramman IV. und Rammanirari III., sein Sohn, folgte ihm (812). Er rechnete auch endlich mit Damaskus ab, das inzwischen namentlich Israel böse mitgespielt hatte. — M. Annahme, auch Juda sei ein direkter Vasall in Folge des Zugs gegen Jerusalem geworden (II Könige XII 17—18) geht wohl zu weit. Mari, Hazaels Nachfolger, musste den Abzug der Assyrer vor Damaskus mit ungeheurem Tribut erkaufen (803). Es wäre ihm wohl schlimmer ergangen, hätte Rammanirari nicht üble Erfahrungen bei seinen armenischen Feldzügen gemacht. Dort war noch unter Samsiramman IV. ein starkes Reich entstanden, das jetzt unter Menuas den Assyrern siegreich die Spitze bot. Was der Vater begonnen, führte sein Sohn Argistis I. fort: nach Rammaniraris Tod (782 v. Chr.) sah sich dessen Sohn Salmanassar IV. (III.) genötigt, die Fehde aufzunehmen mit ebenso geringem Erfolg. Bei seinem 772 erfolgten Tod war auch die assyrische Herrschaft in Syrien bedroht. Assardan III. kurze Regierung († 754) brachte keinen Wandel. Das »erste» assyrische Reich ging einem raschen Untergang entgegen: ganz wie die Herrschaft der Pharaonen über Syrien und die Parapotamia, war auch das assyrische Reich nur auf Überrumpelung der Gegner, auf reiche Beute und augenblickliche Unterwerfung ausgegangen: die unterjochten Länder in Provinzen zu verwandeln war den assyrischen Königen nicht gelungen. (S. 113 f.) Die Schuld an dem Niedergang der assyrischen Macht trugen wesentlich die Herrscher selbst: M. schliesst sich hier der von uns Sphinx V, 174 vertretenen Anschauung über den Niedergang Assyriens im Gegensatz zu seinen früheren Ausführungen an.

Ein neuer Feind, die Aramaeer, drängte von Süden im Tigris Bett heran. Gleichzeitig dehnte sich das Reich von Urartu nach Nordsyrien aus: um 755 fiel Ṣarduris III. in Syrien

ein (120, 4) und fand gute Aufnahme. Aus den Angaben Tiglatpilesars über Ṣarduris Verbündete entnimmt M. mit Recht die Ausdehnung der Einflussphäre des streitbaren Fürsten.

Inzwischen war der syrische Kleinkrieg lustig weitergegangen: in mehreren Schlachten — woher M. S. 122 die eine nach Aphek legt, weiss ich nicht — wurde Ben-Hadad, Maris Nachfolger, besiegt, aber es gelang nicht alles Verlorene wieder zu gewinnen. Dann kam es zum Kampf mit Amazia von Juda, der eben glücklich gegen Edom gekämpft hatte. Auch hier blieben die Israeliten erst unter Joas, dann unter Jerobeam II. siegreich, fast schien es, als sollten sie das Erbe von Damaskus antreten. Selbst Moab musste sich fügen.

M. bemerkt gut, diese Erfolge seien in erster Linie der gleichzeitigen Schwäche Aegyptens und Assyriens zu danken gewesen: Niemand konnte Israels Stellung ernstlich bedrohen, seit Damaskus langsam hingesunken war. Eine eigentliche Kultur entwickelte sich aber auch jetzt in Samaria nicht. Die Industrie war unentwickelt — auf Genesis IV 22 scheint mir M. angesichts dessen, was nur vom Salomonischen Tempel berichtet wird, zu viel Gewicht zu legen — der Handel in den ersten Anfängen: dass es jüdische Kaufleute in Aegypten gab, folgt aus der Bekanntschaft mit aegyptischen Einrichtungen nicht (126, 1) und auch das Zeugnis I Könige 20, 34 ist unklar. Im Ganzen aber halte ich die Schilderung der Sitten und Gebräuche der alten Hebräer (S. 125—29) und die Schilderung der hebräischen Litteratur für zutreffend. Die Würdigung der Propheten (135—139) entbehrt nicht der Grösse. Die Warnungen dieser Männer sollten nur zu bald wahr werden: das an 1000 Wunden blutende Syrien wurde die leichte Beute Tiglathpilesars, des assyrischen Emporkömmlings, nachdem dieser im Einverständnis mit Nabunazir von Babylon — M. folgt darin m. E. Hommel und Winckler mit Grund — die Arameer zurückgeworfen, dann im Norden den mächtigen Ṣarduris von Urartu besiegt hatte. Ganz Syrien beeilte sich Tribut zu bringen: Menahem von Israel, an dem M. rücksichtslose Energie anerkennt, und Rezon von Damaskus fanden sich unter den ersten ein. Von Juda, wo den aussätzigen Azarja Jotam vertrat, hören wir nichts, — der Feldzug reichte nicht soweit südlich — denn M. verwirft berechtigter Weise die Identification Azrijahus von Jaudi mit diesem Azarja.

Ehe er weiter ging, wandte sich Tiglathpileser gegen das Stammland Urartu und den Armeniern ging es, nach M. feiner Bemerkung, wie es ihnen so oft im Lauf der Geschichte gegangen ist: knapp vor dem Ziel muss sich die Macht Armeniens vor einem glücklicheren Gegner zurückziehen, die geographische Lage verhindert die Entwicklung eines mächtigen Reichs (155).

Nun, im Rücken gedeckt wandte sich der Assyrer von

neuem nach Syrien. Hier hatte er besonderen Anlass zum Eingreifen: Achaz von Juda rief ihn zu Hülfe gegen Rezon von Damaskus und Pekach von Israel, die bei dem unter aethiopischer Herrschaft (S. 166—82) stehenden Aegypten Unterstützung fanden. In der schwierigen Muṣri-Frage teile ich völlig M. Standpunkt (182, 1), wonach Winckler bei dem Nachweis eines arabischen Muṣri das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat: Aegypten nun durchaus bei Seite zu schieben geht nicht an. Im Einzelnen: mit Stade nimmt M. an, der Siloa-Tunnel sei unter Achaz entstanden. Dann hätte unter Achaz bereits die Bauthätigkeit begonnen, die wir unter seinem Sohn Hiskia kennen. Die chronologische Anmerkung 159, 8 ist nicht ganz klar. Die Manethonische Überlieferung ist hier sehr verworren und Lepsius hat im Königsbuch S. 85 die Änderung 29 statt 25 für die drei Nachfolger Osorkon I. schon gut begründet: diese Zahl dürfte den monumental beglaubigten 29 Jahren Osorkons II. entsprechen. Mehr lässt sich zur Zeit nicht sagen. Dieser König feierte im 22-ten Jahre das Heb-sed-Fest, das M. ansprechend als cérémonies de sa divinisation erklärt. Wir haben gerade in neuster Zeit in den Ausgrabungen in Abusir dafür wertvolles Material aus dem A. R. erhalten. S. 162 ist leider die Anm. 4 ausgefallen (zu Zeile 8 von unten). Zu der »Mondfinsterniss» unter Takelothis II. (164, 3) hätte Eisenlohrs Arbeit, die Bestimmung historischer Daten durch die Hülfe der Astronomie X. Orient. Congrès S. 65 darum citiert werden sollen, weil dort ein revidierter Text gegeben ist. Historisch brauchbar wird der Text auch bei Eisenlohrs Auffassung nicht. Dass der Amonkult zu Napata an die Stelle eines älteren Kultus, etwa des Dedun, getreten ist, ist einleuchtend (S. 169). Auch die Vermutung, dass die inneren Wirren nach Osorkon II. in Aegypten von Aethiopien aus gefördert wurden, hat viel für sich. Die ganze Schilderung des Aethiopischen Reichs, für dessen Art und Sprache M. Aufsätze Mélanges de Mythol. et d'Archéol. Egypt. III, 265 ff. und 279 ff. grundlegend sind, ist trefflich. Theben unterliegt ihm allmälig und zuerst (172, 1). Aus dem Commentar zur Pianchistele (S. 172 ff.) hebe ich die hübsche Bemerkung hervor, der Zorn des Königs über die Vernachlässigung der Gestüte (2, 64 f. éd. de Rougé) erkläre sich daraus, dass Pianchi die Pferde für sein Heer brauchte. Per-seχem-χepere' identifiziert M. wohl richtig mit Illahun, das von Osorkon I. »neu gegründet» wäre, in Iṯt-taui erkennt er Kafr el Ayat (176, 3), das Reich des Fürsten Juapt sucht er bei Tanis am Menzalesee (178, 1). Nicht beistimmen kann ich ihm in der Behandlung der Zeilen 101 ff. (de Rougé): von einer Nilquelle ist hier nirgends die Rede. De Rougé's Gedanke, Pianchi vollziehe die Waschung an der ain eš šems bei Matarie, hat viel für sich. Auch dass in Per-Ḥapi der nördliche Nil (M. Nil du

Midi ist wohl Druckfehler 179, 2) entspringen sollte, finde ich nirgends überliefert. Ich fasse die ganze Stelle etwa so: (100 ff.) Da kam der zweite Morgen, Seine Maj. zog nach Osten und machte ein Opfer für Tum in Cherau, [für] die Neunheit der Götter im Haus der Götterneunheit von Jmḥt (?) und den Göttern, welche dort waren, an Ochsen, Kälbern, Gänsen auf, dass sie gäben Leben, Heil und Gesundheit dem Könige der oberen und der untern Lande Pianchi lebend ewiglich. Und S. Maj. zog nach Heliopolis über diesen Berg von Cherau auf dem Weg des Gottes Sep bei Cherau. Es zog Seine Maj. nach dem Lager, das im Westen von dem Kanal von Mertiu liegt und machte sein Opfer: er reinigte sich in dem kühlen See, indem er sein Gesicht wusch in dem Strom des Nu, worin Re sein Antlitz wäscht u. s. w. Die Schwierigkeit liegt in dem Mertiu, wie ich mit de Rougé lese und das man auch als Kanal von Tiu (oder A??) auffassen könnte. Wie aber M. zu einem Berg »Ahou» kommt, sehe ich nicht. Wenn M. in Kaheni Kaha bei Galiub sieht, so ist das eine mögliche Vermutung; wenn die schon bei de Rougé sich findende Auffassung von S. 152 richtig ist, dass die Sätze und bedeuten »weil sie unbeschnitten waren» und »weil er beschnitten war», so wäre dies für die Frage der Beschneidung bei den alten Aegyptern von grosser Bedeutung, die durch Reizensteins prächtige »religionsgeschichtliche Fragen» wieder in Fluss gekommen ist. Aber wird *erläutert* durch mit dem Fischessen: ist hier Copula, ganz wie »mit» in deutschen Dialekten! — und (rein, auch der Priester) wird *erläutert* mit und nicht ass er Fische.» Dadurch steht ihm der Eintritt in den Palast frei. Auf das Determinativ bei ist also nichts zu geben. Übrigens muss gegen Reitzenstein bemerkt werden, dass die Darstellungen des A. R., die ich in Saqqara auf seine Aufstellungen hin durchgeprüft habe, die Beschneidung bei Bootsleuten, Knechten u. s. w. gar nicht selten *erkennen* lassen; in einem Grab wird dort an einem Knaben die Beschneidung vorgenommen. Alles spricht also für Wendlands Auffassung, der im Archiv für Papyrusforschung II, 22 ff. aus hel-

lenistischen Quellen nachweist, dass alle Aegypter beschnitten waren. Im zweiten Teil des zweiten Hauptstücks (S. 185 ff.) schildert M. Tiglathpilesers weitere Siege; den Fall von Damaskus, der durch die Niederwerfung Pekachs vorbereitet wurde, die Kämpfe der assyrischen Generale am toten Meer, endlich die Einnahme Babylons, wo er als Polos den Thron bestieg. Die Seiten 193—209 sind einer lebendigen Schilderung der Neuordnung der Dinge gewidmet. Ich hebe heraus, dass M. den Bezirk Rasappa mit dem II Könige 19, 12 genannten Reseph und dem Resapha des Ptolemaeos identifiziert (194, 4), ferner die treffliche Bemerkung, dass die Einverleibung Babylons die assyrische Macht nötigte, die Grenzen der neuen Provinz zu verteidigen und sie dadurch nur geschwächt wurde (S. 198). In der schwierigen Frage des Bet Chilani (206—7) wundert man sich auf die ausführliche Abhandlung Koldeweys in »Ausgrabungen in Sendschirli» II, 183 ff. nicht verwiesen zu sehen, die Puchsteins Ergebnisse im Wesentlichen bestätigt. M. ist Puchsteins Aufsatz Arch. Jahrb. 1892, 1 ff. nicht ganz gerecht geworden, dessen Verdienst es ist, das Bet Chilani als besondern Bauteil erwiesen zu haben.

Die gute Verwaltung Tiglathpilesars nahm unter Salmanassar V (IV) ihren Fortgang. Hier unterbricht M. wieder die Erzählung, um einen Blick auf Aegypten zu werfen. M. betont den Einfluss der vielen Kleinfürsten im Nilthal, die so selbständig agieren, dass einige — z. B. Mentumhet von Theben und Šabi aus dem Delta — in den assyrischen Inschriften als Könige resp. Fürsten Aegyptens erscheinen (211, 3, 213, 1 und 233, 4, wo mit Recht der So, Seve der Bibel mit diesem Šabi und nicht mit dem König Sabakon gleichgesetzt wird, wie dies schon Winckler gethan hatte).

Als Salmanassar starb, lag ein assyrisches Heer vor Samaria: der neue König, Sargon, anscheinend ein Usurpator, — zu M. Annahme einer Verwandtschaft (S. 211) liegt kein Grund vor — vollstreckte rasch das Strafgericht (die Litteratur über den Fall Samariens findet sich 212, 4). Nun lag, da Juda keinen Widerstand leisten konnte, Aegypten offen vor dem Assyrer.

Der dritte Abschnitt ist den grossen Kriegsherren Sargon und Sennacherîb gewidmet (221—320). Wir wollen dem Verf. nicht folgen bei der auf breiter Basis aufgebauten Schilderung dieser Herrscher, über die wir besonders gut unterrichtet sind. Nur Einzelnes sei hervorgehoben: die altsusischen Könige setzt M. im Anschluss an Winckler und Weisbach ins XIII—XIV. Jahrh. v. Chr. (226, 3), die Hauptperson auf dem Relief von Malamir erklärt er, im Gegensatz zu Perrot-Chipiéz V 775, richtig als König — die Abbildung ist gar zu undeutlich, obwohl nach der gleichen Vorlage hergestellt, wie die bei Perrot. In Zikartu sieht er m. A. noch glücklich mit Norris und andern

die Sagartier Herodots (237, 4). Hingegen habe ich Bedenken gegen die Ausführungen S. 240 über die Kämpfe der Hethiter mit den Assyrern, die auf der doch sehr fraglichen Anschauung beruhen, dass die sog. hethitischen Denkmäler in Kleinasien und Syrien eine politisch-ethnographische Einheit darstellen: seit Hirschfelds Abhandlung Berl. Acad. 1887 ist die Frage nicht wieder ernsthaft behandelt worden und sein Nachweis verschiedener Gruppen, sein Widerspruch gegen die gleichmässige Zutheilung an die Hethiter nirgends widerlegt. Die auf S. 242, 2 versprochene Behandlung des Deiokes ist S. 325—6 gegeben (vergl. auch 250, 2). Zu der Erzähluug von Rusas Flucht auf der Stute (S. 247) möchte ich fragen, ob das nicht eine Doppelung der Flucht Šarduris unter Tiglathpilesar III. (M. S. 146) und aus der Reihe historisch beglaubigter Thatsachen zu streichen ist? In dem Yamani-Yatnani von Ašdod, der sich zu Piru von Musri flüchtet, sieht M. einen Kyprier, der nach Aegypten flieht: ich bin geneigt ihm darin zu folgen — auch Winckler war *früher* der Ansicht (253, 1 und 4). Sehr erwägenswert ist M. Annahme, der Šurappu sei identisch mit dem Tib oder einem ähnlichen Fluss, Dur-Atharas mit den Ruinen von Herîb (255, 4). Seine Ansichten über den Schauplatz der Kämpfe gegen Šutraknakunta hat M. 256, 2 ausgeführt. Eine sichere Entscheidung ist mir unmöglich: die Topographie jener Gegenden ist noch zu wenig bekannt. Sehr hübsch ist der Vergleich der Anziehungskraft Babylons auf die assyrischen Herrscher mit der Roms auf die deutschen Kaiser, der in der That den romantisch-religiösen Zauber der heiligen Stadt am besten bezeichnet (S. 257). Der an Schrader Keilinschr. Bibl. I 215 anschliessenden Deutung des Fragments der Eponymenliste über Sargons Tod (S. 271) stehen so gewichtige Bedenken entgegen, dass bis auf weiteres Wincklers Ansicht Altor. Forsch. I 410 ff., Sargon sei in der Fremde gefallen, wahrscheinlicher bleibt: madaktam wird also ruhig auch in der Liste »Lager» bedeuten.

Merodachbaladans Gesandtschaft an Hiskia von Juda verweist M. mit den meisten Neueren ins Jahr 703 (275, 1), die Tributliste Sabakos in Karnak bezieht er gut auf den Austausch von Geschenken zwischen dem Pharao und Sargon (278, 8), den König von Sidon in den Annalen Salmanassar III. hält er für einen Vasallen des Königs von Tyrus (270, 3) — M. fügt S. 279 ff. eine Übersicht über die phoinikische Geschichte ein. — Zur Gründung von Auza, dem Auzea des Tacitus und der colonia Septimia Aur. Auziensium der Römer, wie auch ich annehme, konnte an den Zusammenhang mit der Gründung Karthagos erinnert werden (279, 4), für das Auza einen vorgeschobenen Posten bildete weit im westlichen Minenbezirk. Man wird es schwer glaublich finden, dass *erst* Auza, dann Karthago

gegründet worden sei — das hat auch Melzer Gesch. d. Karth. I S. 100 empfunden. Dass die phoinikischen Mutterstädte in dieser Zeit nicht mit einer achtungbietenden Flotte im Mittelmeer erscheinen, sich wesentlich auf die Verteidigung gegen die Assyrer beschränken, von ihrer bis dahin angeblich stets bewahrten Friedensliebe ablassen, erklärt M. aus folgenden Ursachen: »les progrès des Grecs et leur triomphe dans les eaux de la mer Egée et de la mer Jonienne, le développement rapide de la marine étrusque à partir de la fin du IXème siècle avaient refoulé graduellement ses armateurs vers les parages de la Méditerranée occidentale et de l'Atlantique.» In Afrika und Spanien hätten sie Ersatz gefunden für die im östlichen Mittelmeer erlittene Einbusse. Man fragt unwillkürlich wieder nach den Zeugnissen für diese Kämpfe; man wundert sich, dass die phoinikische Flotte, vom Heimatlande abgedrängt, im äussersten Winkel des Mittelmeers allein sich zeigt: nach dem von uns Sphinx V 163 und 172 ausgeführten ist eben die Colonisation in Afrika der eigentliche Hoehepunkt der Phoinikischen Macht. Die griechische Welt fanden sie schon besetzt, hier war nur zu Handel und Tausch Gelegenheit, allenfalls zur Errichtung eines »Quartiers» oder Heiligtums, im Westen aber bot sich Gelegenheit zur Gründung eigner Colonien, die sich dann selbständig immer weiter ausdehnten. Aus dieser Zeit haben wir auch in Sennacheribs Inschriften das Zeugnis für syrischen Schiffsbau, phoinikische Matrosen, neben denen aber bezeichnender Weise gleich die Ionier erscheinen (282, 1).

Bei Sennacheribs Belagerung Jerusalems hat M. 292, 3 die verschiedenen Quellen der biblischen Berichte klar geschieden. M. Meinung, die Sethon-Legende knüpfe an eine knieende Königsstatue an, die eine Ratte auf einem Korb hielt (295, 1), ist leider monumental m. W. nicht zu bestätigen. Vortrefflich ist die Bemerkung 307, 1, dass in der Schlacht bei Ḫalule der Sieg wohl kaum den Elamiten geblieben sein dürfte, wie die sehr parteiische Babylonische Chronik behauptet. Auf S. 309 scheint einige Verwirrung in den Anmerkungen zu herrschen: 2) gehört doch wohl zu Z. 3 von oben und Z. 2 von unten muss sich 3) anschliessen, für 3) ist 4 heranzuziehen, für 4): 5 und 5) ist Z. 1 von unten zu streichen. Am Schluss von Sennacheribs Regierung stand das assyrische Reich, das seit Sargon durch die teilweise Verpflanzung der Völker und andere Massregeln zum ersten Mal in der Geschichte wirklich beherrschte Provinzen ausgestaltet hatte, kräftig und stolz da (318 ff.). Den Gipfel seiner Macht aber erstieg es unter Assarhaddon und Assurbanabal, denen das vierte Kapitel gewidmet ist (S. 323—442). Die Unterschrift der Kopfleiste dieses Kapitels ist irreführend: für echt aegyptische Arbeiten hält doch auch M. diese phoinikischen Schnitzereien nicht.

Sehr besonnen ist M. Darstellung der Anfänge des medischen Reichs mit seiner von Dejokes nach Art eines Zikkurats angelegten Hauptstadt Ekbatana. Nur durfte M. nicht unerwähnt lassen, dass A. Koerte Athen. Mitth. 1898, S. 80 ff. die phrygischen Bauten von neuem untersucht hatte und dass er Ramsays Datierung ins IX. und die folgenden Jahrhunderte durchaus bestätigt hat. M. Datierungen sind hiernach alle zu hoch; Koerte hat auch den bündigen Beweis erbracht, dass das sog. Midasgrab ein Kultbau ist. Bei der Dekoration dieser Felsarchitektur spielen, wie auch M. annimmt, ausgespannte Teppiche eine grosse Rolle (S. 331). Die Anmerkung 3 auf S. 333 verstehe ich nicht recht: Men soll durch Volksetymologie Manes geworden sein und mit dem Gott Manes identifiziert sein. Ramsay-Kretschmers Ansicht — es verräth den weiten Blick M., dass er das von den wenigsten Orientalisten auch nur gekannte Buch Kretschmers häufig eingesehen hat — Men sei aus Manes græcisiert, dünkt mich einfacher.

In den unter den lydischen Ahnherrn erscheinenden Namen Belos und Ninos sieht M. geistreich Hinweise auf die alten Beziehungen der lydischen Könige zu Assyrien: historische Realität kommt ihnen nicht zu, noch weniger darf man in ihnen mit Sayce Erinnerungen an eine hethitische Herrschaft (!) sehen. In der Überlieferung vom Zug des Akianus nach Palästina, der zur Gründung von Askalon geführt habe, erblickt M. scharfsinnig eine Erinnerung an den Seevölkerzug und weist Nicolaus Damascenus fr. 25 mit der Erwähnung von Nerabos (aeg. Nirabu) hierhin.

Sehr lesenswert sind M. Ausführungen über die Kimmerier, wo er (342, 2) Herodots Angaben zu rechtfertigen sucht.

Als Sennacherib durch Mörderhand fiel — M. zeigt 346, 3 wie der biblische Bericht, der zwei Mörder nennt, gut neben dem der einheimischen Monumente, die nur einen kennen. bestehen kann — ging das Scepter auf Asarhaddon über. Es würde den Raum, den diese Besprechung beanspruchen darf, überschreiten, wollte ich für die nun folgenden Abschnitte, die sich mehr und mehr über die ganze damals bekannte Welt ausbreiten, noch weiter eine kritische Analyse geben. Überall ist eine tief eingehende Kenntnis des Materials ersichtlich, bei der Zeichnung der Gestalt Asarhaddon erhebt sich die Darstellung sogar zu persönlicher Wärme.

Zurückhaltend behandelt M. die medische Geschichte. Ich kann es nicht für glücklich halten, wenn er (S. 353) den Namen des Skythenfürsten Sopakai mit medisch σπάχα zusammenstellt, während ich ihm in der Annahme der Wincklerschen Gleichung Bartatua = Προτοϑύης folge (354, 4). Und durchaus stimme ich M. bei, dass Sennacherib und Asarhadden darum von Kriegen im Osten nicht viel zu melden wissen, weil dort die Völker

kriegsmüde waren, beide Könige aber das Reich im vollen Umfange Sargons zu schützen wussten (355, 2). Bei der Erklärung des Bildes S. 357 möchte ich fragen, ob hier wirklich eine dreifache Umwallung dargestellt sei: mir scheint nur eine zweifache gemeint.

Unter Asarhaddon kam Assyrien auch in direkte Beziehung zu Aegypten: die Unterwerfung Taharqa's ist bekanntlich auf der Sendjirlistele dargestellt (S. 375). Darin aber dürfte Winckler recht haben, dass in der Inschrift Layard 19 a Muṣur eine arabische Landschaft, nicht Aegypten bezeichnet (gegen 375, 1). Das Auftreten der Sphinx im Palast Asarhaddons mit der Eroberung Aegyptens zusammenzubringen, geht nicht an (S. 376). Die Flügelsphinx ist im vorderasiatischen Kulturkreis seit der mykenischen Zeit heimisch.

Bei dem Übergang der Herrschaft auf Assurbanabal ereignet sich die von M. S. 381 besprochene Überführung der Götterbilder von Assur nach Babel — ein gewichtiges Zeugnis für den Zusammenhalt der Priesterkollegien von Assur und Babylon zum Schaden der politischen Macht des Königs. Aus der Erzählung von dessen Regierung hebe ich die meisterhafte Wiedergabe der Kämpfe mit Timmuân von Elam (404—413) hervor, die dem grossen Drama völlig gerecht wird. Auf S. 424 ist in den Anmerkungen grosse Verwirrung: der Text zu 2) fehlt, (4) entspricht (2) unten und muss in (3) corrigiert werden, dementsprechend (3) in (4). In immer neuen Kämpfen zieht Assurbanabal aus, endlich liegt Elam zu seinen Füssen (441). Aber schon steigt die Macht auf, die die Herrlichkeit der Assyrer ihrerseits zu Boden werfen wird: das Reich der Meder. Diesem und dem neubabylonischen Reich — M. nennt es nach französischer Terminologie, die mir bedenklich scheint, *second* empire Chaldéen — ist das fünfte Hauptstück gewidmet (445—568). Den Medern, »von denen wie ein leiser und fast unmerkbarer Hauch griechischen Geistes uns durch den dicken Nebel des Orients berührt«, steht M. mit Recht voller Sympathie gegenüber und sein S. 454, 5 genauer begründeter vorsichtiger Standpunkt gegenüber den griechischen Berichten ist nur zu billigen. Auch was er über das Avesta und die Perser sagt (450 ff.), ist besonnen, es ist in der That schwer, aus Achaimenes den historischen Kern herauszuschälen. Hingegen dünkt mich sein Urteil über Nabunaîd (S. 567 f.) zu hart. Überhaupt hat man den Eindruck als stünde M. dem Reich des Nabupolassar mit einiger Ungeduld gegenüber. Es ist doch in der kurzen Zeit, da das Reich bestand, eine imponierende Masse von Arbeit auf allen Gebieten geleistet worden und einen der Gründe für den Untergang, den Kampf der Priester gegen die Autorität des Königs hat M. selbst 565, 4 gut betont, ohne noch anscheinend Winckler Altorient. Forsch. II 193 ff. zu kennen.

Von Einzelheiten seien angemerkt: Mit vollem Recht nennt er Kyaxares einen grossen Herrscher (S. 465 — hier Anm. 3 auch ein gerechteres Urteil über Nabopolassar und Nebukadnezar), schreibt ihm vielleicht auch richtig nach Herod. I 103 die Umgestaltung des Föderativ-Heers zu einer einheitlichen, nach Truppengattungen gegliederten Heeresmasse zu (465, 4). Dass M. Darstellung des Falles Ninives und der damit zusammenhängenden Ereignisse namentlich chronologischen Bedenken unterliegt, — er setzt Ninives Fall auf 608 (S. 485, 513) — hat bereits Prášek Berl. Phil. Wochenschr. 1900, S. 661 f. betont. Im Übrigen gilt für diese Zeit mehr noch als für die andern Teile, dass es zur Zeit die Kräfte eines Einzelnen übersteigt, der überall thätigen Einzeluntersuchung gleichmässig zu folgen. Bei Herodots Angabe, die Skythen hätten 28 Jahre lang ihre Schreckensherrschaft behauptet (480, 4), nimmt M. einen Vermittlungsstandpunkt ein: aber entweder Herodots Zahl ist authentisch — an sich ganz möglich — dann darf man sie nicht auf etwa 20 Jahre abrunden; oder man verwirft sie, dann hat sie auch gar keine Bedeutung. Durchaus stimme ich M. bei, wenn er mit Nöldeke die Beseitigung der Skythenfürsten durch Kyaxares Herodot I 106 für geschichtlich hält (480, 5).

Die Zeichnung der »kyprischen» Statuetten S, 497 lassen sehr viel zu wünschen übrig, während im allgemeinen die Zeichnungen dieses Bandes befriedigender sind als die des zweiten. Auf S. 501 ist wieder in die Anm. Verwirrung gekommen: 1) entspricht wohl 3 unten, 2 und 3 je 1 und 2 unten. Ich hebe diese Dinge hervor, weil sie auch bei einer neuen Auflage leicht übersehen werden können und zu allerhand Irrtümern Anlass geben können.

Vorzüglich kennzeichnet M. die künstlerische Renaissance in Aegypten (502 ff.), deren Anfang er unter die Aethiopen setzt, in Übereinstimmung mit wiederholt von L. Borchardt ausgesprochenen Ideen. Auch seinen Protest gegen die Überschätzung der Statue der Amnardes unterschreibe ich — die beigegebene Tafel giebt aber den Reiz des Materials gar nicht wieder: es ist durchsichtiger aeg. Alabaster.

In der Nachricht Herodots I 124 ist der Name Labynetos gewiss fälschlich für Nebukadnezar eingesetzt (529, 1), S. 531, 2 letzte Zeile liés *antérieure* à, nicht entière à. Im Gegensatz zu Berger hält M. an der Umschiffung Afrikas durch die Flotte Nechos fest, da die zutreffende Beobachtung des »verkehrten» Sonnenlaufs unserm Berichterstatter Herodot IV 42 selber unverständlich war. Auch mir scheint dies ausschlaggebend. Was die Länge der Regierung Nechos anlangt, so glaube ich, dass bei Manetho aus der richtigen Zahl 16 durch einen *alten* Fehler 6 geworden ist, der dann auf verschiedene Weise — u. a. dadurch, dass man Psametichos II 17 statt 6 Jahre gab —

ausgeglichen wurde (anders M. 537, 2 und 541, 3). Die Inschriften vom Wadi Brissa setzt M. einleuchtend in die Zeit 590—87, da Nebukadnezar im jüdischen Krieg lag.

Der sechste Abschnitt ist dem Perserreich gewidmet (571—696), dessen rasche Ausdehnung bis zur Organisation des Reichs durch Darius wir verfolgen, Gerade diese Zeit liegt uns jetzt in sehr viel knapperer Form bei E. Meyer, Band III vor. Aber M. Darstellung behält ihren eignen Werth und Reiz. Man wundert sich nur, in der ausgedehnten Bibliographie weder Justis Geschichte des alten Persiens noch dessen Darstellung in dem ersten Band der »allgemeinen Weltgeschichte» zu finden, In der Darstellung der iranischen Religion vermisse ich vorsichtige Scheidung der Quellen. Auch die Verteidigung der von Herodot berichteten Menschenopfer (592, 8) scheint mir bedenklich und ich vermag aus Herodot VIII 112 ff. nichts von einer persischen Stadtgründung herauszulesen. Sehr interessant sind M. Bemerkungen über die lydische Kunst (603—8), von der auf S. 568 und 570 schon gute Proben mitgeteilt worden waren. Perrots Beobachtung, dass das Kugelgefäss Hist. de l'art V 905 bunte aegyptisch-phoenikische Gläser nachahmt, halte ich aber für zutreffender als M. Bemerkung 606, 6.

Treffend zeigt M. am Ende des Kapitels, wie die gewaltige Ausdehnung des Perserreichs, wie vor allem die Beherrschung des graecisierten Kleinasiens, die Perser um der Ruhe und des Bestandes ihrer Herrschaft willen zum Kampf mit den europäischen Griechen nötigten (694—95).

Das Schlusskapitel trägt über der Inhaltsübersicht die Büste Alexanders des Grossen: »das Ende der alten orientalischen Welt» schildert in meisterhafter Weise, wie durch den langsamen Zerfall des Perserreichs der Orient dem Hellenismus entgegen reift. Mit viel Glück behandelt M. die Ereignisse vom orientalischen Standpunkt aus; nur ist er in der Behandlung der Perserkriege allzu abhängig von Hauvettes Buch, während Delbrück »Perserkriege und Burgunderkriege» gar nicht genannt wird.

Die wunderlichen Auslassungen Mückes und Niebuhrs, die mit Erfolg jede methodische Quellenforschung auf den Kopf stellen, um zu erstaunlichen Resultaten zu gelangen, konnte M. leider noch nicht kritisch berücksichtigen — vielleicht hätte er es in derselben vielsagenden Weise wie neulich E. Meyer gethan. Am Frieden des Kallias nach 449 hält M. mit den meisten Neueren wieder fest — was Holm griech. Gesch. II 201 ff. dagegen eingewendet hat, ist in der That, nach E. Meyers Ausdruck, »völlig unbegründet».

S. 751 sind unten Anm. 5 und 6 offenbar vertauscht und S. 752 gehört Anm. 1 wohl zu Zeile 1. Die Darstellung der letzten aegyptischen Könige ist durch die Ausnützung auch der demotischen Quellen besonders lesenswerth. Erfreulich ist auch,

dass durch die bereits Rec. de trav. II 20 veröffentlichten Dokumente die Autorität Manethos gegen Wiedemanns noch 1884 ff. vorgebrachte Zweifel von M. gestützt wird (753, 3). M. hat auch für das Theopompfragment F. H. Gr. I 296, fragm. 111 die richtige Erklärung gegeben: der neue aegyptische König Nektanebo I. entzog Euagoras und Kypros die Subsidien, so dass dieser sich mit Lakedämon verständigte. Auf S. 777 wundert man sich schlankweg behauptet zu finden, Memnon sei von den Griechen aus Elam entlehnt -- Holland in Roschers Lexicon 2680 ff. hat doch Memnons Heimat am Aisepos sehr wahrscheinlich gemacht und höchstens könnte, wie Wilamowitz Hom. Unters. 407, 5 meinte, das Auftreten der Assyrer zur Ausbildung der Sage beigetragen haben.

Beachtenswert ist M. Annahme, das Amonsorakel in der grossen Oase sei nicht ohne Einfluss auf die historische Tradition gewesen, im Wettstreit mit dem von Buto (S. 489, 1: 794, 6). Man sollte dieser Anregung einmal nachgehen, da der Einfluss des Amonorakels auf Griechenland bekanntlich seit dem V. Jahrhundert feststeht.

Noch auf Vieles im M. Buch könnte hier mit gleichem Recht verwiesen werden: mag man ihm beistimmen oder nicht, mag man noch öfter von ihm zu tiefer gehenden Einzeluntersuchungen angeregt werden, immer wird man dankbar der Fülle des Gebotenen gedenken, die das dreibändige Werk zu einer Art Encyklopädie unsrer Wissenschaft macht. Dass bei so gewaltigem Umfang das Urteil des Einzelforschers häufig abweichen wird, ist gewiss; aber ganz besonders muss anerkannt werden, dass M. stets versucht auch abweichenden Ansichten gerecht zu werden -- manchmal führt ihn dies Bemühen fast zu weit — und dass er seinen Lesern stets ermöglicht, sein Rüstzeug selber zu prüfen, gleichsam in die Werkstatt hinein zu sehen. M. steht hoch über den Parteien und Schulen, die unsere Wissenschaft zerreissen: auch in dieser Hinsicht bleibt sein Buch ein Dokument.

München. Im Herbst 1902.

Fr. W. von Bissing.

J. H. Breasted, A new Chapter in the Life of Thutmose III. Leipzig. Hinrichs. 1900.

Ce petit mémoire, qui a été inséré dans la série »Untersuchungen» de M. K. Sethe, débute par une préface qui visiblement a pour but de défendre ce dernier et de supporter les théories professées par lui. En d'autres termes, l'auteur commence par nous enseigner que, selon lui, la reconstruction proposée par son maître pour la première partie de la XVIIIe dynastie repose sur trois faits fondamentaux (»three basic facts»), qu'il dit avoir eté reconnus pour la première fois par celui-ci, à savoir:

1°. »The instigator of the insertion of a royal name over another royal name is the king bearing the inserted name»;

2°. »The systematic insertion of the names of Thutmose I and Thutmose II *together*, over the name of Hatshepsut on buildings erected by her and Thutmose III, shows that Thutmose I and II reigned for a short time together, after the joint reign of Hatschepsut and Thutmose III had begun;

3°. »The earliest monuments of Thutmose III show that he at first reigned alone, Hatshepsut being called merely »great king's-wife», until she later became king coregent with him».

Pour ma part, je ne puis reconnaître aucun de ces »faits fondamentaux» comme digne d'un pareil terme majestueux. Ce genre d'arguments ne vaut guère qu'on s'en occupe sérieusement. Naville a d'ailleurs déjà fait remarquer au sujet du titre de »great king's-wife» que »Hatschepsou se serait bien gardée de prendre ce titre qui l'aurait ravalée au rang d'une reine quelconque. Ce qui distingue Hatschepsou d'une autre reine, c'est précisement qu'elle ne veut pas être femme de roi seulement; elle veut régner elle-même, elle veut être 𓇓𓏏𓈖.» Cela soit dit en réponse au »basic fact N° 3»; les deux autres ne sont pas des arguments dans le sens habituel de ce terme, ils se réduisent à être simplement des appréciations ou des suppositions, même des suppositions fort audacieuses et à la fois bien naïves. La persécution politique *exercée par tout un parti* dont l'histoire d'Egypte et celle d'autres pays fournit tant de traces indélébiles, l'auteur l'exclut ici d'avance. Il est sans doute exacte, ce qu'un

éminent philosophe a dit, que »la personnalité est le plus élevé dans l'histoire», mais vouloir par cette raison attribuer tout évènement historique uniquement à l'initiative d'*une* certaine personne agissant plus ou moins en faveur d'elle-même, cela n'a pas de sens commun. Dans tous les cas, l'histoire d'Egypte de ces époques réculées est trop peu connue pour nous permettre de soutenir franchement des théories aussi exclusives que celles énoncées ici par M. Breasted sur la foi de son maître allemand.

Dans son »Introduction», l'auteur nous fait connaître les raisons de la publication de son ouvrage. Elles sont tirées des résultats auxquels l'a conduit l'examen d'une inscription historique que, selon lui, tout le monde avait jusqu'ici méconnue. Il se donne à ce propos beaucoup de peine pour prouver l'ignorance et l'incompétence de Maspero et surtout de Brugsch, ce qui d'avance fait quelque peu douter de la sincérité de sa critique, surtout comme, dans une note en bas de la page 6, il retracte presque complètement sa critique. Cette note nous a fait beaucoup réfléchir. Elle montre que M. Brestead pour sa part admet et s'inspire un peu de certains des procédés adoptés et appliqués par l'école de Berlin.[1] Ici, il ne faut point que la critique sensée ferme les yeux. Si, en 1891, Brugsch a exactement publié un texte, est-ce qu'en 1900 M. Breasted a le droit d'oublier ce fait pour blâmer une édition du même texte, antérieure à 1891 et due au même auteur, édition que par sa publication de 1891 Brugsch lui-même visiblement a désavouée comme non-exacte! Cela revient à dire que, si un savant commet une méprise que, plus tard, il rectifie lui-même, ses successeurs n'ont pas besoin de tenir compte de la rectification, et que, par conséquent, ils sont autorisés à se souvenir constamment de l'erreur effacée il y a longtemps pour exploiter, *si bon leur semble,* pour leur propre compte la rectification.

L'égyptologie est menacée de l'introduction et de la propagation de principes excessivement dangereux qui ne tendent à rien de moins qu'à supprimer les droits des aînés de notre science au profit de personnes peu scrupuleuses. J'ai déjà signalé plusieurs fois l'application de ces principes malencontreux[2] et, après les *plagiats inouïs* auxquels j'ai été moi-même exposé[3] pour mes découvertes relatives aux textes de Chnoumhotep de Beni-Hassan, on ne trouvera pas mauvais que je soutienne la cause de ceux qui sont menacés d'une suppression de leur droit de priorité.

---

[1] Pour cette espèce de procédés, voir ERMAN, *Zeitschrift* XXXVIII (1900), page 32, note 1, passage qui se rapproche de (LEFÉBURE dans le) *Sphinx* I (1895), page 32.

[2] Voir *Sphinx* V, pages 154—158.

[3] Cfr d'un côté PIEHL dans la *Zeitschrift* XXV (1887), pages 93—96, et dans les *Proceedings* XII (1890), page 437, de l'autre côté NEWBERRY dans *Beni-Hasan* I, pages 57, 64, 65, 66.

A ceux de nos confrères qui ont par leurs découvertes et trouvailles fait avancer notablement l'égyptologie, il importe de se souvenir à ce sujet du vieil adage classique:

tua res agitur, dum paries proximus ardet.

L'inscription hiéroglyphique qui a été le point de départ du travail de M. Brestead se voit publiée dans le *Thesaurus* VI, pages 1281 et suiv., où l'ordre exact des lignes verticales a été fixé par Brugsch, d'accord avec de Rougé. Dans ces circonstances, nous trouvons que les efforts dépensés par l'auteur pour démontrer, à l'aide de la forme du texte même, l'ordre des lignes, sont peine perdue et ne servent qu'à faire inutilement perdre du temps au lecteur. Ayant nous-même copié le document en question, pendant notre visite à Thèbes au printemps de 1884, nous croyons être en mesure de modifier sur certains points la lecture adoptée, sur la foi des copies précédemment publiées, par M. Breasted. Parmi ces points nous comptons comme *particulièrement important* celui de la ligne 3, où l'auteur a lu [hiéroglyphes], mais où ma copie donne [hiéroglyphes], ce qui modifie considérablement le fond de la traduction, telle qu'elle a été fournie par l'auteur; l. 9, le groupe [hiéroglyphes] »Re» de l'auteur est plutôt à lire [hiéroglyphes] »pour que je vole»; l. 12, le mot [hiéroglyphes] de l'auteur a, dans ma copie, comme dans celle de Brugsch, le déterminatif [hiéroglyphe]. Ce sont là les corrections les plus essentielles suggérées par ma copie manuscrite. Les autres divergences entre moi et M. Brestead ne portent que sur des points de moindre importance.

En examinant maintenant la traduction qu'a fournie notre auteur pour son texte, nous voyons d'abord, grâce à notre rectification de celui-ci, que les paroles: »He stationed me in the nothern hypostyle», proposées pour la ligne 3, signifient plutôt: »je me trouvai dans la salle hypostyle du Nord», ce qui modifie considérablement le sens du tout. — L. 4: *mà* [hiéroglyphes] *Ḥor-chuti* rendu »like the *Coming forth* of Harakhte», se traduit mieux »à l'instar de la postérité d'Harmachis», d'accord avec une infinité de passages. — L. 8, il y a un mot *àṭ*, déterminé du signe [hiéroglyphe], que l'auteur semble ne pas connaître. C'est sans doute le même que Brugsch donne (p. 152 de son *Wörterbuch*). Notre passage montre qu'il est synonyme de [hiéroglyphes]. Je traduis donc sans hésitation ici: »ils sont une chose inaccessible devant les hom-

mes, un mystère aux coeurs des dieux.» — L. 11: ne signifie guère »I was sated with *the nourishment* of the gods», mais plutôt »j'ai été rassassié de la *sagesse* des dieux, d'accord avec PIEHL. *Zeitschrift* XXIV, pages 83—85. — La fin de la même ligne, *d'après ma copie:* , ne se traduit pas: »I was [presented] with divine honors», *men* signifiant notoirement »être stable, durable.» —

»L'installation» de Thotmès dans l'emploi de »prophète» semble beaucoup préoccuper l'auteur. Mais il faut se rappeler que le roi était prophète par son état, selon l'acception de la théocratie égyptienne. C'est pourquoi BRUGSCH — malgré le blâme qu'énonce l'auteur dans la note 3 de la page 11 — a fort bien rendu par »Seher des Gottes», les textes nous montrant souvent littéralement le roi dans le rôle de »prophète qui voit dieu.» Notamment, les inscriptions ptolémaïques se servent par-ci par-là de cette formule.

Ce que dit l'auteur dans le § 10 (de la page 12) du rôle du dieu Amon »who *stationed* Thutmose in the temple» doit s'effacer après notre correction du passage sur lequel s'appuie cette affirmation. Le § 12 (de la page 14) doit disparaître par la même raison.

Page 16, le dupplicata de la stèle d'Amada publié par VON BERGMANN est dit provenir d'*Eléphantine.* Mais nous savons, grâce à une remarque de VON BERGMANN (*Rec.* IV, p. 38), que le monument en question a été découvert à *Erment,* circonstance qui a des conséquences pour la suite des développements de l'auteur.

Page 18, en discutant les sens du groupe *šeta,* M. Breasted invoque l'autorité d'un jeune homme en faveur de l'explication »difficult» des passages bien connus de l'inscription d'*El-Berscheh,* bien que CHABAS soit celui qui le premier (*Mélanges* (1873) III, 2, p. 115) ait découvert cette interprétation. Notre auteur semble ici suivre docilement l'exemple de l'école de Berlin, selon laquelle les morts et les aînés de notre science n'ont rien à faire en égyptologie. La jeunesse doit seule avoir la parole: elle ne dispose pas seulement de l'avenir, mais aussi du présent et du passé, selon la conviction des sommités de cette doctrine.

Page 19. La rectification qu'apporte ici l'auteur d'un texte de notre *Troisième Série* (XV, XVI) est inutile et inexacte. La locution *uṭ-à ran-à* de ce passage ne signifie point: »I affixed my name», mais plutôt: »je *criais* mon nom.»

Page 21, le groupe [hieroglyph] ne se traduit point »wearer of the two diadems» -- »which is practically the same idea as that of the old rendering», suivant l'auteur — mais plutôt »les deux diadèmes», comme je l'ai soutenu bien des fois: Pharaon en revêtant ce titre s'identifiait avec les *deux couronnes* de l'Egypte, de même qu'en France jadis le roi s'identifiait souvent avec la *couronne*, employée dans le sens de »puissance royale».

La teneur du texte traduit par lui, l'auteur en donne un résumé aux pages 22, 23 de son mémoire, mais les lacunes de l'original étant fort considérables, il est bien douteux que l'acception que M. Brestead en a proposée soit la vraie. Suivant cette acception qui suit presque aveuglement l'arrangement proposé par M. Sethe, Thotmès III »by a *dramatic coup unparalleled in Egyptian history,* and furnishing an unexpected proof of the power of the Amonite priesthood already *at the close of Thutmose I's reign»* serait parvenu au pouvoir royal. Pour ma part, je ne puis trouver de traces d'une pareille révolution dans les paroles du texte. Encore le nom de Thotmès Ier ne s'y trouve-t-il nulle part conservé. Si M. Breasted le mentionne, c'est sans doute uniquement pour donner une espèce de confirmation au système admis par son maître allemand. D'ailleurs, je ne vois guère pourquoi le roi, dont le nom a été effacé dans notre texte, ne serait pas tout aussi bien Thotmès II ou même un autre roi[1].

Donc, la partie de l'ouvrage qui a pour sujet »Youth and coronation of Thutmose III», me paraît, au point de vue historique, promettre beaucoup plus qu'elle ne tient. Cela ne m'empêche aucunement de reconnaître que la traduction et le commentaire philologique du texte étudié — c'est-à-dire ce qui actuellement est intact de ce texte — sont très satisfaisants. Mais de là à admettre que les hypothèses historiques formulées sur la base de cette étude représentent la vérité inaltérable, il y a fort loin. Cela étant, il m'est impossible de croire aux résultats, énoncés dans le § III »Hatshepsut and Thutmose III», suivant lesquels — exactement comme si cette affirmation venait de M. Sethe lui-même — Thotmès III a régné deux fois, séparées par »the ephemeral reign of Thutmose II», *roi qui*, suivant le témoignage d'un texte récemment découvert[2], *était le père de Thotmès III.*

Le § IV s'occupant des »Relations of Egypt and Syria Before the Wars of Thutmose III» contient des observations qui

[1] Ou la reine Hatshepsou?

[2] *Annales du Service des Antiquités II,* page 277. Je dois à un collègue obligeant d'avoir pu fixer mon attention sur cette particularité fort importante qui suffit à elle seule à montrer l'inanité de la théorie professée avec une imperturbable assurance par un élève de l'école de Berlin.

nous semblent très à propos et d'ailleurs nous sont parfaitement familières, par suite de nos propres publications. Sur un point de détail, nous nous écartons néanmoins des vues énoncées ici par l'auteur. C'est quant à la ligne 11 de l'inscription d'*Ahmès, fils d'Abana*. L'expression de ce passage signifie »au sud de cette ville en Egypte», comme je l'ai fait remarquer il y a longtemps, mais »cette ville» ne fait point allusion à *El-Kâb,* comme le veut M. Breasted, mais plutôt à *Hauaris* dont le nom a été mentionné un peu plus haut par l'auteur du texte hiéroglyphique. On comprend alors que notre passage ajoute »en Egypte», puisque Hauaris étant situé sur la frontière de ce pays, on aurait bien pu sans cette addition penser à une incursion sur le territoire ennemi de l'Asie.

Dans la discussion relative aux textes égyptiens employés dans ce chapitre, l'auteur s'occupe occasionellement de l'expression si fréquente qu'il rend »of the Beginning of the River». Je me suis demandé si *tep àteru* ne représente pas *le lac sacré* du temple de Karnak, les inscriptions de ce temple employant fort souvent cette locution qui d'ailleurs paraît être limitée à cette place.

Les »Addenda» s'occupent essentiellement des colonnes de la »salle des caryatides», dont nous avions traité il y a presque 20 ans, dans les actes du *Congrès de Leide*. Les inscriptions de ces colonnes ne donnent nullement Thotmès I pour père de Thotmès III, *ce que d'ailleurs il n'était point,* comme nous savons grâce au document ci-dessus cité (p. 171). Ce qui est dit page 31, note *c*, contre nos appréciations de l'âge des dites colonnes, ne sert donc aucunement à modifier notre acception quant à cette matière.

En terminant, nous constatons que le présent ouvrage — malgré ses mérites incontestables — n'arrive pas comme importance à la hauteur des mémoires antérieurs de l'auteur, tombés sous nos yeux. Cela devait fatalement arriver, car il a ici dû resserrer — je voudrais presque dire *étrangler* — son esprit original dans un système contraire aux tendances indépendantes et primesautières dont j'ai cru trouver des traces nettes dans ses premières publications. M. H. J. Breasted est un chercheur trop original pour donner dans la tendance non scientifique de *jurare in verba magistri.* *K. P.*

DE ROCHEMONTEIX, *Le Temple d'Edfou*. Publié in extenso d'après les estampages et les copies par E. Chassinat. Tome II. Premier fascicule. Paris 1897. — 72 pages in-4°.

Un peu après l'apparition de la soi-disante »Critique d'une critique» sur laquelle *Sphinx* avait eu l'occasion d'attirer l'attention de ses lecteurs, à la même fois qu'il réfutait les nombreuses assertions inexactes et contraires à une méthode scientifique[1] dont fourmille le dit pamphlet, le présent fascicule d'*Edfou* a été publié: la Bibliothèque Universitaire d'Upsal l'a enregistré à la date du 6 Juin 1898, date où, par conséquent, il est arrivé ici.

Après un premier examen du fascicule en question, je me suis convaincu qu'il ne valait guère plus que ses devanciers du volume I d'*Edfou*. Toutefois, je me suis dit qu'il importait d'attendre l'apparition des autres fascicules du vol. II avant de se prononcer. Mais comme ces fascicules font constamment défaut, j'ai fini par me persuader que la publication relative à Edfou maintenant est définitivement interrompue.

Dans ces circonstances et comme je n'ai point jusqu'ici vu de retractation des importunités lancées contre *Sphinx* par l'auteur de la »Critique d'une critique», je pense qu'il est temps encore de signaler des spécimens bien probants des erreurs, fort graves et nombreuses à la fois, qui déparent la fin, comme le commencement, du »Temple d'Edfou». De cette manière, il sera manifeste non seulement — ce que tout le monde a déjà pu constater — que le jugement général qui a été porté par Sphinx sur le »Temple d'Edfou» est absolument juste et équitable, mais aussi que l'interruption de la suite de cet ouvrage est à regarder comme un hommage indirect à l'adresse de la critique exercée par Sphinx: évidemment, on n'abandonne point une entreprise scientifique uniquement parce qu'elle a été critiquée avec plus ou moins de force, on ne le fait que quand la critique a bien porté ou a été écrasante.

Le présent fascicule débute par deux textes parallèles, selon l'éditeur déjà »publiés par J. DE ROUGÉ *(Inscriptions d'Edfou)* et par K. PIEHL» *(Seconde Série)*. La vérité exige d'ajouter que

[1] Voir *Sphinx* II, pages 37—41 et 53—55.

la copie du premier est fort incomplète, tandis que celle de la *Seconde Série* est complète et a été, à un ou deux points près, entièrement adoptée par l'éditeur d'*Edfou.* — Ici, l'impartialité dont M. Chassinat s'est vanté, fait donc absolument défaut, comme d'ailleurs en d'autres circonstances.

Page 13 est occupée par un texte géographique, connu de longue date, grâce à BRUGSCH, qui l'a publié dans son *Recueil* (IV, pl. 60), En comparant ces deux éditions, on constate à la charge de Mons Chassinat une longue série de fautes — *treize* (13) de nombre — dont voici les principales. »L'uræus sur son front» a été rendu (l. 3) par lui *nesert* , tandis qu'il faut lire, d'accord avec BRUGSCH, *neser-t* . Ici, l'impéritie habituelle de Chass. (cfr Sphinx I, p. 246, où la même confusion de signes lui a été imputée avec raison) l'a conduit à confondre des signes qui sont foncièrement différents. L. 10, »calculant la durée» suivant BRUGSCH, a été remplacé (*horribile dictu!*) par dans la copie Chassinat. — L. 11 Chass. donne incorrectement pour »qui marchent sur leurs quatre pieds». — L. 12, , faute pour . — L. 13, , erreur pour , et. même ligne avec un *sic* auprès de , bien que l'original donne, comme BRUGSCH, , locution très fréquente signifiant »jusqu'à la consommation de l'éternité». — L. 14 donne, suivant ma copie prise en 1883, *(ut em ro en)* , ce qui diffère beaucoup de la lecture inexacte de Chass. — Donc, un texte géographique, depuis longtemps connu dans sa forme correcte, se voit ici publié par l'éditeur »d'Edfou» d'une manière complètement impossible.

L'inscription, reproduite à la page 14, l. 13, se voit déjà — fait tu par M. Chass. — dans »Seconde Série», où il n'y a pas de fautes pour ce morceau.

P. 16, l. 1, il y a un mot jusqu'ici inconnu. Faut-il en remplacer la lettre initiale par un ?

Pages 18—20, nous rencontrons un long texte qui se voit déjà dans ma *Seconde Série.* Malgré l'aide, visiblement fort précieuse, dont Chass. a joui dans ce cas, il a néanmoins dété-

rioré le texte en plusieurs points. Ainsi, dans la ligne 7 où le mot *Pīseqemhu* se voit incorrectement déterminé du signe , au lieu de celui de ; dans la ligne 8, où il a cru lire *en rā en* »pour Rā et pour son Rā» (!), au lieu de *en rā en* »pour Ra et pour sa chair», comme donne ma copie; dans la ligne 52, où un groupe , étranger à l'original et à ma copie, a été introduit.

Page 21, l. 11, le signe a été introduit ayant la valeur *neter*, au lieu de , comme il faut lire en cet endroit.

Pages 22—25, il y a un long texte qui nous est déjà connu par le »Dendérah» de Mariette. Les nombreuses erreurs qui déparent ici »Edfou» auraient donc pu être en *bonne partie* évitées, en consultant préalablement le »Dendérah». Mais le nommé Chass. qui prêche à d'autres, *tout-à-fait inutilement*, la règle de »comparer les textes», pèche presque regulièrement, *par suite de son ignorance proverbiale*, contre cette règle que chaque égyptologie connaît à merveille, sans que le dit commençant ait eu besoin (*Crit. d'une critique*, p. 28) de la leur enseigner. La comparaison que nous avons établie entre cette partie d'»Edfou» et le texte correspondant de »Dendérah», nous a fait voir que Mons Chass. a commis dans ce cas plus de *douze* (12) erreurs graves. En voici quelques specimens! La déesse (suivant Mariette), il en fait un animal . — *Rā-Ḥor-chuti* devient sous sa plume *Rā-Ḥor-Ba-chuti*: ! — »En face de lui» devient de la sorte »ses ennemis» . — Qui est le dieu dont notre critique nous régale? Cette erreur n'est d'ailleurs point comptée parmi les *douze* dont nons avons pu constater la présence ici.

Page 27, l. 5. nous rencontrons un mot signifiant »jour», qui jusqu'ici reste inconnu. A l'éditeur d'*Edfou* de nous fournir des preuves de ce spécimen de vocable. — Même page, l. 2 et 12, nous sommes en présence d'un groupe dont les déterminatifs sont erronés, devant se remplacer par , ici comme bien souvent ailleurs dans »Edfou».

Les deux textes parallèles qui occupent pages 27 (l. 14)—29 (l. 4) contiennent au moins *dix* (10) erreurs, dont voici les

principales: »la ville de Pe», erreur pour ; p. 28, l. 2 , groupe impossible et inadmissible; p. 28, l. 3 , faute pour »rend des réponses»; p. 28, l. 10 avec un déterminatif inexact pour ; p. 28, l. 11 »la déesse Maāt»; p. 28, l. 11 »qui entre», faute pour ; p. 28, l. 12, le suffixe a été sauté après le groupe »l'horizon»; p. 28, l. 16, toute une phrase est erronée. La voici: [1] . Il faut la rectifier de la sorte: *ṭu-f nef ḥet* (sic!) *en nut* (sic!) *ḥaïti*. Quand on se rappelle les bravades de Mons Chass., sa prétendue »conscience réelle» et son assurance qui n'a d'égal qu'en sa négligence, on doit bien trouver qu'il est allé un peu vite en besogne, lorsqu'il prend le ton et l'allure d'un des maîtres de notre science.

Page 31, l. 15, le dieu porte le titre »seigneur de l'Orient» (), ce qui est évidemment erroné, le dieu en question étant plutôt protecteur de l'*Occident*. Cfr p. ex. VON BERGMANN, *Hierogl. Inschriften*, pl. 67; BRUGSCH, *Recueil* IV, 66; PIEHL, *Seconde Série*, LXXVI, 9, etc. etc.

Page 31, l. 9 et 10, nous trouvons des spécimens de la soudure inadmissible des deux signes et , hiéroglyphe composé qu'a inventé le sieur Chass. Pour l'appréciation de cette »originalité» du dit commençant, voir *Sphinx* IV, p. 87 où la vraie lecture du dit signe composé a été indiquée.

Page 32, l. 9 et 14, nous trouvons un groupe , jusqu'-ici inconnu. Que signifie ce groupe? Faut-il y voir une forme défigurée du nom de métal ?

---

[1] Le signe reproduit par Mons Chass. a 5 rayons, au lieu de *3 rayons* comme donne le type de Theinhardt. La forme exacte du signe qu'a ici méconnu le dit égyptologue en herbe qui s'appelle notre "confrère", se voit p. ex. *Seconde Série*, pl. LVIII, l. 6. Il faut d'ailleurs le distinguer soigneusement de , qui est un hiéroglyphe tout-à-fait différent.

Même page, l. 10, il y a un verbe »faire» qui sans doute est à lire .

P. 33, l. 7 le mot doit se lire plutôt .

Même page, l. 13, il y a , avec un mot qui m'est inconnu par ailleurs.

Page 35, l. 3 »faisant offrande à son père», contient une faute (les trois traits) pour la préposition , comme cela résulte des variantes, p. ex. *Edfou* I, 81 etc. — Même page, l. 7, après , il faut insérer . — Même page, l. 10 »jusqu'à sa limite d'hier», contient un *f* de trop, résultat d'un »Verschlimmbesserung» dû à Chass. — Même page, l. 13, quand le texte contient ceci: »j'accorde que tu frappes les pays étrangers *jusqu'au pourtour* du disque solaire», on s'attend à voir les mots en italique, d'accord avec beaucoup de textes, correspondre à , non pas à , comme donne ici l'éditeur d'*Edfou*. — Même page, l. 11, le mot *sepeṭ* »munir» se détermine avec le signe , tandis qu'il faudrait employer celui de . Cette erreur est fréquente dans »*Edfou*». — Même page, l. ult., le suffixe à été incorrectement sauté dans l'expression »réunir *son*(!) âme avec son image».

Page 37, l. 4 etc. doit signifier »père des mâles et femelles»; mais alors il faut évidemment insérer après »le phallus» *les trois traits* du pluriel, témoin p. ex. *Edfou* I, page 99. Donc encore une faute grave à écarter!

Page 39, l. 1, nous rencontrons un mot signifiant »nourrir, élever» ou quelque chose de semblable. Ce mot, resté jusqu'ici introuvable, est peut-être le même que (?), mais si cette rectification est exacte, comment Mons Chass. avec sa »conscience réelle» a-t-il pu à tel point dénaturer l'original égyptien? — Même page, l. 4, »tout le monde» se voit rendu , bien que partout ailleurs la dite expression se traduise

etc. A qui la faute de cette erreur, au lapidaire ou à Mons. Chass.? A celui-ci, bien certainement, car il a l'habitude de confondre et (ci-dessus p. 176) de même qu'il confond »presque regulièrement» et avec la plus grande désinvolture (*Crit. d'une critique*, p. 8).

Page 42, l. 3, l'expression »de l'encens .... Byblos», contient une faute, ou le ou le étant de trop ici. — Même page, l. 8 donne inexactement le signe à la place de celui de . — Même page, l. 14, etc., se corrige à l'aide d'*Edfou* I, p. 531, l. 4. d'où il résulte que notre passage renferme au moins *deux* fautes.

Page 43, l. 1, est mentionné une déesse Apihonsit. Quelle en est l'étymologie? — Même page, l. 3, le groupe »puissance» est fautif, le devant se remplacer par le signe . Une formule identique à celle de ce passage se voit *Edfou* I, p. 279, l. 17, qui prouve l'à-propos de la rectification proposée. — Même page, l. 10 »laboratoire» doit perdre son final qui est à remplacer par .

Page 45, l. 8, le groupe »courir» contient un , *q* fautif à la place d'un , *ḳ*.

Page 47, l. 15, le vocable représente inexactement le nom de la déesse *Chanemit;* pour rectifier cette erreur, il faut insérer un et remplacer »la patte» (qui ne se lit jamais *nem*) par le signe . Cfr *Edfou* I, page 520 (en partie inexact!) et II, page 37.

Page 48, l. 11, le groupe est plutôt à lire avec un initial. — Même page, l. 16, est à corriger en *àn àb* etc.

Page 53. l. 10, *ḥāï su* »il brille jusqu'à la limite qu'il avait hier», doit se lire plutôt: *ḥāï su* [ ].

Page 51, l. 7, le groupe doit être au pluriel, comme l'exige le parallélisme des membres. Il faut dont ajouter à la fin de ce groupe *les trois traits* de pluriel.

Page 57, l. 13, dans la valeur d'un *pays* — je ne sais lequel — paraît fort suspect. — Même page, l. 11, est une faute pour , ce qui résulte de *Edfou* II, p. 66, l. 13.

Page 58, l. 6, s'emploie incorrectement dans la valeur de , cette dernière lecture étant de rigueur ici.

Page 60, l. 10, »vomir», faute effroyable pour , groupe fréquent. Voir *Edfou* II, 48, l. 16 et passim.

Page 61, l. 5 »le tour du potier» s'emploie *à tort* dans le rôle d'une table d'offrandes. — Même page, l. 7, le groupe »séparer, s'en aller» est incorrect pour , mot fréquent à Edfou.

Page 64, l. 1, le mot »entendre» est sans doute plutôt à lire *neteb*. — Même page, l. 17, »toute femme», où l'*homme assis* est à remplacer par une *femme assise*. — Même page, l. 16, , »maîtresse de charme» où la combinaison *motte de terre* + *oeuf*, au milieu, est de trop et doit se remplacer par l'arbre .

Page 67, l. 16, le titre *àn χem en àb-f* doit s'approcher de *àn χem en àb-f* »artiste par sa connaissance, celui dont le coeur n'est point ignorant», *Edfou* I, p. 63. Il y a ici probablement une erreur dont Mons Chass. est l'auteur.

Page 70, l. 16, figure le dieu , création méritoire de Mons Chass. et, l. 18, le mot , muni d'un *sic* inutile, puisque le mot se lit évidemment »sain».

Page 72, l. 3, le pays d'Horus doit se lire *keb* d'Horus, c'est-à-dire le Nord de l'Egypte. Même page, l. 10,

un roi est » de la Majesté de Ra»; je corrige le premier signe en , tout en invoquant p. ex. *Edfou* II, p. 69, l. 1.

Page 73, l. 10, »éliminer», faute qui se corrige en remplaçant par . Cfr *Edfou* I, p. 478. — Même page, l. 11, le sistre est identifié avec la déesse Maāt, symbolisme que je n'avais pas noté à Edfou. N'est-ce pas là une erreur pour le signe ?

Page 75, l. 4 contient une légende dont le double se voit dans, *Edfou* I, p. 310, l. 1. En comparant les deux, on constate que l'un est fautif dans un cas, l'autre dans un autre. — Même ligne, l'éditeur a passé la conjonction entre *mas* »couteau» et *mas* »couper». — Même page, l. 10 et 12, le groupe , désignant une matière résineuse, est incorrectement déterminé. Au lieu »des trois traits», il faut introduire ici »les trois grains» déterminatif des substances aromatiques.

Page 76, l. 7, , forme dénaturée de la préposition . — Même page, l. 15 *Hor em īā-f* doit se rectifier par l'introduction de la caractéristique du causatif, tout comme dans *Edfou* I, page 56, l. 13, passage qui contient un double du nôtre. — Même page, l. 16, le mot *men-ur*, espèce d'encens, a pour déterminatif incorrectement *les trois traits*, au lieu *des trois grains*. Le groupe »respirer» de la même ligne paraît aussi fort suspect. Faut-il le modifier en ?

Page 77, l. 9 , nom de déesse inconnu. Le mot s'emploie ailleurs dans le sens de »nuit», mais je n'ai vu nulle part celle-ci ayant un prêtre à son service, comme l'indique le présent passage *suivant la lecture Chass.* — Même page, l. 11, . Quel est ce mot?

Page 78, l. 3, *sa-mer-f* doit se rectifier, en insérant la prép. après *χu,* d'accord avec *Edfou* I, page 87, où se voit le même qualificatif royal »son fils aimé, la splendeur de son père». Même ligne, il y a un nom de vase qui est incorrect et doit plutôt se lire . Brugsch, *Wörterbuch* III, p. 768. — Même page, l. 9, dans la formule si fréquente: »je te présente le beau Nil, seigneur

de blé, étant exempt (*litt.* »pur») *de* faiblesse», la préposition [hieroglyph] »de» a été incorrectement sautée. Cfr *Edfou* I, pages 115, 264, 555 etc. *Les trois traits* de pluriel que confère notre passage, en guise de déterminatif, au mot [hieroglyphs] sont sans doute à remplacer par *les trois grains,* d'accord avec les textes parallèles. — Même page, l. 16, »faisant offrande à son père» nous fait voir le signe [hieroglyph] dans le rôle de la préposition »à», ce qui est nouveau en égyptien!

Page 79, l. 12, il y a un mot [hieroglyphs] »support, base», objet sur lequel le dieu Schu est dit ici être debout »dans l'horizon de l'éternité. Ce mot est évidemment plutôt à lire [hieroglyphs], le signe initial étant sans doute tombé par suite de la négligence du confectionneur d'estampages. Le mot *bat* »base» est d'ailleurs fréquent à *Edfou,* où p. ex. I, page 133, l. 8 le donne exactement comme nous venons de proposer, en guise de lecture du point examiné.

Page 77, l. 1, Mons Chass. nous a fait cadeau d'une *ville,* jusqu'ici inconnue, qu'il a bien voulu lire [hieroglyphs]. Mais il s'agit ici plutôt d'un serpent sacré [hieroglyphs] »celui qui accomplit son heure», serpent dont Sphinx a eu l'occasion d'entretenir plusieurs fois[1] ses lecteurs, à propos des formes absurdes que plusieurs interprètes peu heureux de textes de basses époques ont daigné conférer à ce vocable.

Le présent fasc. d'*Edfou* ne comprenant que neuf feuilles (= 72 pages) d'impression, on nous accordera, j'espère, que la proportion des erreurs et inexactitudes que nous avons relevées pour cette partie est au moins aussi forte que celle que nous avions cru devoir signaler, en soumettant pour la première fois »Le Temple d'Edfou» à un examen philologique. On ne s'étonnera donc certainement pas en apprenant que nous maintenons toujours le jugement sevère que, de prime abord, nous avions dû porter sur la dite publication.

Il résulte de ces faits — contrairement à ce que nous avons vu publiquement insinuer contre la bonne foi et l'impartialité de la Rédaction de ce journal — que Sphinx dès l'abord a observé une ligne de conduite absolument irréprochable dans ses critiques antérieures de différentes parties du »Temple d'Edfou.» Il n'a par conséquent rien à rabattre de ses jugements généraux dans la matière.

---

[1] Voir en dernier lieu *Sphinx* V, page 126 (contre des assertions, peu fondées, dues à M. ERMAN).

Mais de ces faits il résulte aussi avec certitude que ceux qui contre nous ont pris la défense du »Temple d'Edfou» sont allés beaucoup trop loin — soit *positivè* soit *négativè* — dans leurs assertions. Notamment, l'auteur de la »Critique d'une critique» s'est conduit et exprimé d'une manière qui m'autorise à énoncer hautement que j'ai le droit d'exiger de lui une retractation publique. Peu m'importe d'ailleurs s'il en fait ou non: La justice ne s'obtient pas toujours dans cette vie, l'essentiel est de savoir qu'on a fait de son mieux pour chercher la vérité et d'avoir *uniquement* agi dans cette intention. *K. P.*

Plagiat ou non?

Le fascicule 2 de Sphinx VI, paru au *commencement de Juillet 1902*, donnait (p. 89—97) un article intitulé »La stèle de Naucratis» qui présente, en certains points très essentiels, une ressemblance particulièrement frappante avec »Zur Erklärung der Naukratisstele», note qui se voit dans la *Zeitschrift XXXIX, Zweites Heft,* fascicule qui a paru *au milieu de Septembre 1902.*

Les deux dates que nous venons de mentionner prouvent que, si, comme je suppose, nous nous trouvons en présence d'un emprunt, celui-ci nécessairement a été fait par la *Zeitschrift* au détriment de Sphinx, et non pas *vice versâ*.

Les égyptologues sont instamment priés de vouloir bien se donner la peine de comparer les deux articles et de juger si, cette fois, la conduite de la *Zeitschrift* peut être considérée comme correcte.

Upsala, Septembre 1902.

Karl Piehl.

Mélanges.

Depuis le jour où dernièrement[1] Sphinx a »ouvert ses colonnes» à cette espèce de Revue, un fort grand nombre de brochures ou extraits de périodiques sont venus s'accumuler sur la table de la Rédaction. De ce nombre nous choisissons quelques-uns qui nous semblent devoir surtout intéresser nos lecteurs.

Vases égyptiens de la Collection Desnoyers au Musée d'Orléans (Extr. des Mémoires de la Societé d'Agriculture etc. d'Orléans) par notre confrère M. AUG. BAILLET, traite d'une manière fort satisfaisante le sujet en question. L'auteur explique heureusement la destination de ces vases, tous en bronze, à l'aide des représentations de bas-reliefs de différentes époques. Le peu de valeur de la publication[2] faite par le nommé Bouriant des vases du Musée de Boulaq est incidemment relevé par M. Baillet.

Ce qui surtout confère de l'importance à cet ordre d'antiquités, ce sont les scènes mythologiques qui souvent les parent et dont M. B. n'oublie point de souligner l'intérêt considérable.

Le nom de ces vases, l'auteur l'indique (p. 10) dans les paroles suivantes: »Lepsius *(Métaux)* a cité un vase *Har,* dont le nom est précisement déterminé par un vase long et à anse tel que ceux qui nous occupent; c'est sans doute le même vase dont le nom est écrit *Hāl* sur la stèle de Dongola (l. 11. v°) avec le signe de bronze». Mais l'affirmation de Lepsius (qui visiblement repose sur BRUGSCH, *Wörterbuch* III, p. 966) est foncièrement inexacte, le vase *Har* devant plutôt se lire *Māhar* (avec un prothétique), sur la foi de BRUGSCH, *Recueil* I, XLIII, 8, où le grand lexicographe en dépouillant avait estropié le groupe *Māhar.* Voir aussi BRUGSCH, *Wörterbuch* VI, pages 563, 628.

---

[1] *Sphinx* IV, pages 49–54.
[2] *Recueil* VII, page 119 et suiv.

Descentes aux Enfers classiques et égyptiennes (Extr. de la *Revue Universitaire)* par M. J. Baillet contient un exposé fort intéressant et très lisible de la teneur du papyrus démotique relatif aux »High Priests of Memphis», de laquelle l'auteur rapproche des analogies empruntées à d'autres littératures anciennes et modernes.

A. M. Naville nous devons »Les plus anciens monuments égyptiens II (Extr. de *Recueil* XXIV), dans lequel celui-ci montre très nettement l'inanité absolue des hypothèses construites par M. Petrie à l'effet de procurer à l'histoire d'Egypte des dynasties »Pré-Ménites», qui d'ailleurs n'ont jamais existé que dans l'imagination par trop suréchauffée et féconde du dit savant anglais. Dans une recherche serrée et bien nourrie, M. N. prouve avec beaucoup de tact et de sens commun historiques (ce qui ne nous empêche pas de nous écarter de certains points de détail de sa démonstration) que »ce qu'on a appelé les tombes des rois d'Abydos, ce sont des temples élevés à leurs doubles» (cfr. Lefébure dans *Sphinx* I, page 206), »ce qu'on est convenu d'appeler des Memnonia, du genre des temples de Deir-el-Bahari, de Gournah et du Ramesséum, et de celui de Séti Ier à Abydos».
»Il n'y a pas à Abydos de rois Pré-Ménites. Les noms qu'on a considérés comme tels ne sont pas des rois; *celui qu'on appelait Narmer est le roi Boethos,* le premier de la seconde dynastie. Tous appartiennent à la période thinite. Nous n'avons encore pu identifier, parmi les rois de la liste d'Abydos, que Boethos, Septi-Ousaphaïs, dont le nom de double est , et Merbi, Miebidos».

»Vorhippokratische Medizin Westasiens, Aegyptens und der mediterranen Vorarier» (Sep. abdr. aus dem *Handbuch der Geschichte der Medizin,* Jena 1901), a pour auteur le Baron Dr. Oefele dont la compétence sur le terrain de la médicine égyptienne est connue et reconnue par les égyptologues. En étudiant cet ouvrage éminemment intéressant, nous avons remarqué la haute autorité que M. O. attribue au Papyrus Ebers comme source d'information de la médecine pharaonique. Voici comment il s'exprime à cet égard: »Der Papyrus Ebers ist bisher und auch für die absehbare Zukunft nach den verschiedensten Richtungen die Grundlage des grössten Teiles unserer Kenntnisse von der altägyptischen Medizin».
Un autre fait particulièrement important que nous fournit la présente brochure, c'est la nouvelle de la découverte d'un grand papyrus médical en écriture cursive qui a été acquis par achat à l'université de Californie. Ce qu'on en a pu examiner jusqu'ici fait présumer que le document en question représente

une espèce de dupplicata du Papyrus Ebers, bien que les ordonnances semblent se suivre dans une série quelque peu différente.

Le mémoire de M. O. porte d'ailleurs l'empreinte d'une connaissance exacte de l'état actuel de l'égyptologie. Il faut seulement regretter que quelques erreurs d'impressions se soient glissées dans le texte. Ainsi, page 69, le roi Assa est dit appartenir à la *sixième* dynastie — au lieu de la *cinquième*. — P. 103, *Horuzasutennet,* comme nom de l'ancien propriétaire de la célèbre statue naophore du Vatican, est une inexactitude due au nommé Wiedemann. Nous avons montré que le dit nom doit se lire *Uf a-ḥor-resent.* — P. 76 le roi Mentuhotep, ancien possesseur de la caisse à toilette de Berlin, est attribué à la *treizième* dynastie, au lieu de la *onzième.* — Le jardin botanique ancien-égyptien de Karnak dont parle l'auteur, dans la note en bas de la page 88, n'a guère d'intérêt au point de vue scientifique, si nous en croyons SCHWEINFURTH qui soutient que la représentation en question est purement fantastique: cette opinion a été énoncée, plus d'une fois, dans ma présence, par le grand naturaliste allemand.

»Le titre »Horus d'or» dans le protocole pharaonique» (Extrait du *Recueil,* vol. XXIII) dont l'auteur est M. A. MORET, s'occupe d'un sujet que nous avons, nous-même, effleuré dans ce journal, il y a quelque temps[1]. Bien que M. Moret arrive à une autre conclusion que celle préconisée alors par nous, il faut reconnaître que ses vues (énoncées à peu près simultanément avec l'apparition de notre dite note) nous semblent mériter beaucoup d'attention. Tout en exposant brièvement l'acception soutenue généralement pour le titre , qui a été censé signifier, d'accord avec l'opinion de BRUGSCH, le triomphe de pharaon sur ses ennemis assimilés au dieu Set, dont le nom »l'habitant de la ville Noub»[2] se cacherait alors dans le signe du groupe , M. Moret fait comprendre que son »intention n'est point de contester l'interprétation donnée par BRUGSCH», cette interprétation reposant surtout sur les données de textes de basse époque. Mais — ajoute M. Moret — nous savons par d'autres exemples combien, à l'époque en question, certains titres ou expressions officiels ont été détournés de leur sens premier. A cet effet, il allègue ce qu'il regarde comme une preuve en faveur d'un pareil détournement de sens, et il trouve que l'opi-

[1] *Sphinx* IV, pages 59, 60.

[2] DÜMICHEN (*Geschichte,* pages 125, 126) a déjà montré que ce *Noub* n'est point Ombos, mais plutôt Pampanê, situé dans le 5e nome, près de Negâdeh de nos jours.

nion de Brugsch n'est point sûre en ce qui concerne le titre [hieroglyph] de la bonne époque.

A cet égard, nous sommes absolument de son avis, surtout comme, suivant notre manière de voir, la traduction en grec d'un titre ou expression officiel égyptien n'est point le plus souvent une *traduction* dans la stricte acception de ce terme. Cela est d'autant plus naturel que, dans bien des cas, la langue grecque manque absolument d'équivalents d'un grand nombre de termes techniques égyptiens. Nous trouvons d'ailleurs dans la tradition recueillie par Herodote un excellent exemple de la manière dont, en traduisant de l'égyptien en grec, on a pu procéder. Le père de l'histoire dit (II, 143): πίρωμις δὲ ἐστὶ κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν καλὸς κἀγαθός, c'est-à-dire, en français: »Piromis est selon la langue grecque *beau et bon*» [1]. Quiconque prétendrait que cette version est »littérale», commettrait une erreur fort grave, ce qui n'empêche aucunement que l'explication du vieux classique ne soit admissible, de même que p. ex. »ein Franzoze» peut se rendre »un bon et brave homme», suivant la forme de l'expression où il se rencontre.

Pour résoudre le problème qu'il s'est tracé, M. Moret entreprend une étude de l'emploi et de la signification du mot *nub* »or», dans les textes égyptiens de différentes époques. Il prouve alors, non sans succès, que la notion de ce mot a été »la durée et l'indestructibilité». C'est pourquoi les égyptiens p. ex. employaient l'or pour la »minéralisation» du cadavre du mort, ou au moins faisaient le simulacre de dorer le cadavre. A la faveur de pareils développements, l'auteur arrive à la conclusion que »Horus d'or» signifie que le roi, portant cette qualification, était par là d'avance muni du privilège de l'indestructibilité.

Ce résultat paraît possible et mérite, dans tous les cas, d'être examiné à fond, bien que rien jusqu'ici ne soit venu ébranler ma conviction d'être dans le vrai, quant à la manière d'expliquer le titre [hieroglyph].

Altägyptisches Bienenwesen von W. Dedekind (Berlin 1901), dont l'auteur a daigné nous envoyer un exemplaire, contient un chapitre intitulé »Die Biene im Hieroglyphischen». Monsieur D. ayant eu l'amabilité de nous prendre à partie à propos de l'opinion que nous avions soutenue quant à [hieroglyph], nous laissons à

[1] L'essai de M. Wiedemann (*Herodots zweites Buch*, p. 509, 510) de montrer que ici le père de l'Histoire n'a pas fait allusion à [hieroglyphs], est inadmissible. Il faut manquer absolument de méthode philologique pour méconnaître un fait aussi palpable que l'étymologie de *Piromis*, bâtie sur le dit mot égyptien.

ceux qui par hazard liraient la brochure en question le soin de juger de la valeur et de la compétence de cette critique. Toujours est-il que je crois opportun de relever que (p. 24) notre auteur décrète que »bis jetzt immer gänzlich misskannt worden ist» -- »dass das Bild der Biene in Verbindung mit Königsnamen nur ein *Sinn*-determinativ ist und *daher gar nicht ausgesprochen werden darf.*»

Il est impossible de comprendre par ces paroles que M. D. se soit jamais sérieusement occupé d'égyptologie. En présence de cet ouvrage on se sent par conséquent disposé à citer le vieil adage français »la sottise et la vanité sont compagnes inséparables».

Zur Geschichte der Libationsformeln (Extrait de *Recueil*, vol. XXIII) où l'auteur, M. F. W. von Bissing, montre, en comparant les versions existantes d'une même formule de libation, comment, par des malentendus successifs, la teneur du morceau est devenue de plus en plus incompréhensible et s'est détournée du sens originaire. C'est là une étude qui jette une vive lumière sur la littérature religieuse égyptienne, dont beaucoup de compositions, par suite de l'influence du temps et des mauvais copistes, sont devenues, pour ainsi dire, lettre close et complètement rebelles à la recherche des explorateurs modernes.

Nous espérons que M. von Bissing trouvera bientôt l'occasion de compléter son étude intéressante dans une publication ultérieure touchant le même sujet important.

Inscriptions de la chapelle d'Ameniritis à Médinet-Habou (Extrait de *Recueil*, vol. XXIII), mémoire écrit par M. G. Daressy, contient une série de copies faites d'après les inscriptions du susdit monument. Il est intéressant de constater que nous nous trouvons ici en présence de documents fort anciens, comprenant d'un côté une partie du *Livre des pyramides*, de l'autre côté »une édition assez complète du *Livre des Funérailles*». Ce sont donc des documents de haute importance que M. Daressy nous a fait connaître par son petit mémoire. Il serait désirable que quelqu'un voulût se charger de la publication complète des textes et représentations du monument funéraire élevé à la mémoire de la princesse Ameniritis.

(La suite prochainement)

Extrait d'une lettre de M. Maspero.

Nous avons reçu, sous la date du 11 Juin, une lettre du savant Directeur du Service des Antiquités, lettre fort intéressante de laquelle nous extrayons au profit de nos lecteurs ce qui suit:

»Je vous avouerai que j'ai été si pris par le déménagement que je ne songe plus à rien d'autre. Cela a commencé le 9 Mars, et nous avons presque fini. Je transporte les bureaux au Caire le 15 Juin, et, s'il n'y a pas d'accident, les derniers fonds de magasin seront enlevés entre le 10 et 20 Juillet: il ne restera plus à Gizéh que notre matériel Décauville, pour lequel les magasins ne sont pas encore achevés de construire au Caire. L'opération entière nous aura pris quatre mois. Jusqu'à présent une petite stèle et une statue funéraire en albâtre ont été seules brisées dans le transport, sur plus de 33,000 objets transportés. Il ne reste plus que 2,000 objets environ à déménager entre le Copte et l'Ancien Empire» . . . . . .

»Le Musée nouveau sera entrouvert dès les premiers jours d'Août, et, comme nous n'avons fermé le Musée ancien que le 1er Juin, il n'y aura eu, somme toute, que deux mois de fermeture complète. Le Khédive a fixé l'inauguration au 15 Novembre: à cette date un catalogue (provisoire) sera mis en vente et le Musée grand ouvert à tout venant. Après quoi je m'en irai aussitôt vers la Haute Egypte où Karnak, Edfou et Philæ, même Kom-Ombo ont besoin de restaurations profondes».

»Les préparatifs du déménagement, puis le déménagement m'ont empêché de faire un rapport l'an dernier: j'espère reprendre l'an prochain. En attendant, j'ai trouvé, comme je l'espérais, à Sakkarah des tombes thinites, avec des bouchons d'amphores de et de : Ounas s'était approprié leurs souterrains. J'ai remis sur ce point une note à l'Institut Egyptien qui l'imprime». . . . . .

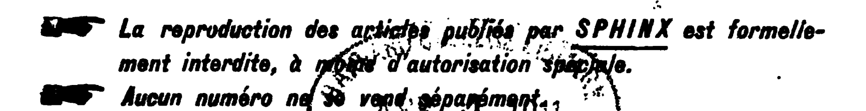
K. P.

SUR LA TABLE de la Rédaction se voient, entre autres, les volumes suivants destinés à être examinés prochainement:

FLINDERS PETRIE, The royal tombs of the first Dynasty 1900. Part I (Egypt Expl. Fund, vol. 18).
FLINDERS PETRIE, The royal tombs of the earliest Dynasties. 1901. Part II (Eg. Expl. Fund, vol. 21).
N. DE DAVIES, The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah. 1901. Part II (Arch. Survey of Egypt, vol. 9).
H. SCHÄFER, Die aethiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Leipzig, Hinrichs. 1901.
FLINDERS PETRIE, Abydos. Part I, 1902. (Eg. Expl. Fund, vol. 22).
ALEX. MORET, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Annales du Mus. Guimet. Tome XIV. 1902).



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1902.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Eisenlohr, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication défrayée par la munificence de M. **August Röhss.**

Vol. VI — Fasc. IV

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

Les dieux du type rat dans le culte égyptien.

Par **Eugène Lefébure.**

I. Description.

L'antiquité classique.

D'après les auteurs de l'antiquité classique, l'Egypte avait imaginé différentes fables, dont le fond semble le même, sur certains animaux ayant quelque ressemblance avec le rat, tels que la musaraigne, l'ichneumon et la belette. Ces animaux étaient en grand honneur.

On apportait à Buto les musaraignes mortes, ainsi que les éperviers morts, pour les embaumer et les inhumer, dit Hérodote[1]. Strabon dit par contre, et trop exclusivement, que la musaraigne n'était honorée qu'à Athribis[2]. On adorait à Buto Apollon ainsi que Latone, déesse qui donna son nom grec à un nome assez éloigné de Buto, et qui s'était dérobée à la poursuite de Typhon sous la forme d'une musaraigne[3]. Poursuivi aussi par Typhon, Apollon, c'est-à-dire Horus fils d'Isis, le dieu épervier, fut caché dans une île flottante au milieu des marais de Buto par la déesse locale Buto, que les Grecs assimilaient à Latone, κατακρύψασα

---

[1] II, 67.

[2] XVII, 1, 41.

[3] Antoninus Liberalis, 28, cité dans Jablonski, Pantheon Ægyptiorum, II, p. 99.

ἐν τῇ νῦν πλωτῇ λεγουμένῃ νήσῳ[1]. Or Latone (cf. λήθω, λανθάνω), les Grecs la considéraient comme la nuit, νὺξ δὲ ἡ Λητθώ[2], et Plutarque attribue le culte de la musaraigne à ce qu'elle passait pour aveugle (comme la taupe)[3]: »car les Egyptiens regardent l'obscurité comme plus ancienne que la lumière, ὅτι τὸ σκότος τοῦ φωτὸς ἡγοῦντο πρεσβύτερον. Ils prétendent que la musaraigne naît du rat à la cinquième génération, quand la lune est nouvelle, et que son foie diminue à mesure que la lune décroît»[4], comme les prunelles du chat[5].

Plutarque fait naître la musaraigne du rat, tandis que le Scholiaste de Nicandre[6] la fait naître du rat et de la belette: son nom grec en effet tient des deux, *mygale*. Le foie du rat dépendait aussi de la lune, dans les idées des anciens[7], et l'on croyait (les fellahs le croient encore[8]), que des rats naissaient du limon du Nil, notamment en Thébaïde, par une sorte de génération spontanée[9]. Horapollon dit qu'il se produisait de même des grenouilles, dans le Nil[10], erreur qui n'était pas particulière à l'Egypte[11]: »in Ægypto mures, et in aliis locis ranæ, serpentesque et similia[12].» Si l'on s'en rapporte à Horapollon, le rat désignait dans les hiéroglyphes la destruction, ἀφανισμός, parce qu'il mange et souille tout: il aurait symbolisé aussi l'idée de jugement, κρίσις, parce que, entre plusieurs pains, il choisit toujours le

---

[1] Hérodote, II, 156.
[2] Plutarque, De Dædalis Platæensibus, 4.
[3] Horapollon, II, 63.
[4] Plutarque, Quæstiones convivalium, IV, 5.
[5] Id., Isis et Osiris, 63.
[6] Jablonski, Pantheon Ægyptiorum, II, p. 102.
[7] Elien, De Natura animalium, II, 56, et Pline, XXIX, 15.
[8] MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, t. 1, p. 457.
[9] Elien, II, 56, Diodore, I, 10, Pline, IX, 84.
[10] I, 25.
[11] Elien, II, 56, et Pline, IX, 51.
[12] Macrobe, Saturnales, VII, 16, et Plutarque, Quæstiones convivalium, II, 3.

meilleur[1]. Comme rongeur[2], le rat passait pour avoir sauvé l'Egypte lors de l'invasion de Sennachérib, et, à cette occasion, le dieu Ptah aurait été représenté tenant un rat dans la main[3], comme l'Apollon sminthien.

Quant à la belette, elle ne manquait pas d'importance. Porphyre dit que la belette, le scarabée et le crocodile étaient des emblèmes du soleil, et Jamblique considère le chien, le cynocéphale et la belette comme consacrés à la lune[4]. »Les dieux de l'Egypte, je veux dire les chats et les belettes«, déclare Clément d'Alexandrie[5]. »Les Egyptiens adorent l'aspic, la belette, γαλῆ, le scarabée, parce qu'ils croient voir dans ces animaux des traits obscurs de ressemblance avec la puissance divine, comme l'image du soleil dans des gouttes d'eau. Bien des gens croient encore que la belette conçoit par l'oreille et enfante par la bouche, ce qui, disent-ils, représente la formation du discours[6].« Horapollon dit du poisson de mer[7] appelé par les anciens la belette marine, ἐνάλιος γαλεός, qu'il enfantait, réabsorbait et rejetait ensuite ses petits par la bouche[8]: c'était qu'il cachait sa progéniture en cas de danger, comme l'explique Aristote en parlant de la belette[9]. Elien et Horapollon racontent autre chose de la belette. Ennemie du serpent[10], elle mange de la rue avant de l'attaquer, car la rue est mauvaise pour

[1] I, 50.

[2] Cf. Fragmenta Historicorum Græcorum, édition Didot, II, p. 222, Strabon, XIII, 1, 48, Elien, XII, 5.

[3] Hérodote, II, 141.

[4] Wilkinson, Ancient Egyptians, édition Birch, t. III, p. 272, et Jamblique, De Mysteriis Ægyptiorum, V, 8.

[5] Discours aux Gentils.

[6] Plutarque, Isis et Osiris, 74; cf. Eusèbe, Préparation évangélique, VII, 10.

[7] Elien, XI, 37, et XV, 11.

[8] II, 110, et Elien, II, 55; cf. Elien, IX, 65, Plutarque, De Solertia animalium, 33, et Aristote, Historia animalium, VI, 10.

[9] De Generatione animalium, III, 6.

[10] Cf. Pline, XXIX, 15.

lui[1], et: les Egyptiens, »pour indiquer une femme faisant oeuvre d'homme, représentent une belette (femelle), car celle-ci a un membre viril, comme un petit os[2].»

Si l'on ajoute à ce qui précède que la loutre, ἐνυδρίς, qui a disparu aujourd'hui du Nil[3], était sacrée en Egypte[4], et que les devins égyptiens mangeaient des cœurs de corbeaux, ou de *taupes,* ou d'éperviers, pour attirer à eux la vertu prophétique de ces animaux[5], on aura presque tout ce que les anciens nous out laissé sur le petit groupe zoologique dont il s'agit, sauf en ce qui concerne l'ichneumon. Sur l'ichneumon, avec lequel les auteurs classiques ont dû confondre plus d'une fois la belette, car »l'ichneumon ressemble à la belette *ictis*», dit Nicandre[6], les renseignements abondent.

»Les chiens sont inhumés, chacun dans sa ville en des chambres consacrées; les ichneumons de même»[7], ce qui n'empêchait pas de les réunir à l'occasion avec d'autres animaux, comme à Dendérah[8]. »Les Egyptiens ont pour quelques animaux une vénération extraordinaire, non seulement pendant que ces animaux sont en vie, mais encore lorsqu'ils sont morts. De ce nombre sont les chats, les ichneumons, les chiens, les éperviers, et les oiseaux auxquels ils donnent le nom d'ibis. Il faut y ajouter les loups, les crocodiles, et d'autres animaux semblables[9].»

Ces honneurs, d'après une des explications qu'en

---

[1] Elien, IV, 14; cf. id., VI, 12, Plutarque, De Solertia animalium, et Wilkinson, Ancient Egyptians, édition Birch, t. III, p. 283.

[2] Horapollon, II, 36.

[3] Wilkinson, Ancient Egyptians, t. III, p. 272.

[4] Hérodote, II, 172.

[5] Porphyre, De Abstinentia, II, 48; cf. Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, I, 20.

[6] Thériaques, vers 195 et 196.

[7] Hérodote, II, 67.

[8] F. Petrie, Dendereh, p. 29 et 59.

[9] Diodore, I, 83.

donnaient les Egyptiens, étaient la récompense des services rendus, notamment pour le bœuf, la brebis et l'ichneumon[1]. »L'ichneumon, épiant l'instant de la ponte des crocodiles, brise leurs oeufs uniquement pour rendre service à l'homme, puisqu'il n'en tire lui-même aucun profit; sans lui le nombre des crocodiles serait si grand que le Nil deviendrait inabordable. Les ichneumons les tuent encore par un moyen étrange et tout à fait incroyable: roulés dans la boue, ils attendent le moment où le crocodile s'endort sur le sol, la gueule ouverte; alors ils pénètrent par cette ouverture dans l'intérieur du corps, lui dévorent les intestins et sortent sans aucun danger du cadavre qu'ils laissent[2].» A Héracléopolis, »les habitants rendent les honneurs divins à l'ichneumon, prenant en cela le contre-pied des croyances des Arsinoïtes», dit Strabon. »En adorant comme ils font l'ichneumon, les Héracléopolites rendent hommage par le fait à l'ennemi mortel du crocodile, voire à celui de l'aspic. L'ichneumon, en effet, détruit les œufs de ces animaux[3] et parfois ces animaux eux-mêmes, contre lesquels il se façonne avec de la boue une espèce de cuirasse. Après s'être bien roulé dans la vase et bien séché ensuite au soleil, il saisit brusquement l'aspic soit par la tête, soit par la queue, l'entraîne dans le fleuve et l'y noie[4]. Avec le crocodile il procède autrement: il épie le moment où celui-ci se chauffe au soleil, la gueule toute grande ouverte, et, se glissant dans ce gouffre béant pour ronger l'intestin et l'estomac de son ennemi, il n'en ressort qu'après que le corps du crocodile n'est déjà plus qu'un cadavre[5].» Au dire d'Ammien Marcellin[6], c'était

---

[1] Plutarque, Isis et Osiris; cf. Cicéron, De Natura deorum, I, 36.

[2] Diodore, I, 87.

[3] Elien, VI, 38.

[4] Aristote, Histoire des animaux, IX, 6, Pline, VIII, 24, et Nicandre, Thériaques, vers 190–208.

[5] Strabon, XVII, 1, 39.

[6] XXII, 15; cf. Pline, VIII, 37.

quand le trochile, parasite du crocodile, lui faisait ouvrir la gueule en voltigeant alentour, que l'ichneumon, *enhydrus, ichneumonis genus,* pénétrait dans le corps du saurien.

Ces divers renseignements sur les ruses de l'ichneumon, qui aurait attaqué l'aspic en troupe, selon Aristote[1] et Horapollon[2], se retrouvent avec plus ou moins de détails dans Plutarque[3], dans Nicandre[4], dans Phile[5] et dans d'autres auteurs, surtout dans Elien. D'après ce dernier, faute de boue, l'ichneumon attaquant l'aspic se baigne dans l'eau et se roule dans le sable, puis il entoure son nez, qui est chez lui l'endroit vulnérable, avec sa queue[6]. Quant au crocodile, il le guette endormi et l'étrangle, si le trochile n'intervient pas en réveillant le monstre[7]. Le même auteur veut que l'ichneumon soit, comme la hyène[8], hermaphrodite, enfin il le dit, comme Strabon et Clément d'Alexandrie[9], adoré à Héracléopolis, et nous apprend qu'il était consacré à Latone et à Ilithyie[10].

L'Ilithyie grecque, Lucine, correspondait à la déesse de Nekheb, actuellement El Kab, et aussi à la déesse de Bubastis, actuellement Tell Basta, où les ichneumons étaient brûlés après leur mort, comme les chats[11], qui avaient pour le feu une sympathie surnaturelle[12].

Les monnaies des nomes confirment le caractère sacré de l'ichneumon. Celles d'Adrien ont pour le nome Léto-

[1] Historia Animalium, IX, 6.
[2] II, 33.
[3] De Solertia animalium, 31.
[4] Thériaques, vers 190—208.
[5] Philæ Versus de animalium proprietate, édition Didot, 98.
[6] III, 28.
[7] VIII, 25, cf. Plutarque, De Solertia animalium, 31, et Philæ Versus, 98.
[8] I, 25.
[9] Discours aux Gentils.
[10] X, 47.
[11] NAVILLE, Bubastis, p. 53 et 55.
[12] Hérodote, II, 66.

polite un personnage tenant un ichneumon sur la main gauche, ou un ichneumon passant[1]. Celles du nome Panopolite ont des représentations analogues, ce qui nous révèle un autre centre du culte de l'ichneumon[2]. Tôchon[3] veut qu'il s'agisse de la musaraigne sur les monnaies du nome Panopolite, l'ichneumon ayant la queue relevée[4], ce qui est exact[5], tandis que le rat l'a plutôt basse; mais il faut convenir que la confusion entre les deux animaux est facile: la musaraigne, »espèce d'ichneumon», dit Langlois dans son ouvrage sur les monnaies de l'Egypte[6].

Dans les croyances attribuées aux Egyptiens sur l'ichneumon, le possible et l'impossible se mêlent, comme il arrive souvent chez les anciens. En voici un exemple: Elien prétend dans un même chapitre, relatif aux moyens de faire taire le chien et l'âne, que si quelqu'un porte sur soi une queue de belette enlevée à la bête vivante, les chiens n'aboient pas contre lui, et que si on suspend une pierre à la queue d'un âne, on l'empêche de braire[7]. La première recette est parfaitement absurde, tandis que la seconde est certainement efficace, comme l'a constaté la missionnaire Huc dans son voyage en Chine[8]. De même, »la destruction des œufs du crocodile par l'ichneumon» — grand amateur d'œufs — »n'a rien d'improbable»[9], mais la fable de l'ichneumon dans le crocodile est d'une telle extravagance qu'on s'étonne de la voir acceptée même par les Grecs, dont les ouvrages l'ont accréditée en Europe jusqu'au dix-septième siècle;

---

[1] J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Egypte, p. 66.

[2] J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Egypte, p. 17 et 18.

[3] Les Monnaies des nomes d'Egypte, p. 92.

[4] Id., p. 222.

[5] Cf. Brehm, La Vie des animaux, édition française, Les Mammifères, t. I, p. 561, figure 276, et pl. 15.

[6] La Numismatique des nomes d'Egypte, nome Létopolite.

[7] IX, 55.

[8] Huc, L'Empire chinois, t. II, ch. 8, p. 360 et 361.

[9] Wilkinson, Ancient Egyptians, édition Birch, t. III, p. 280 et 281.

Agrippa d'Aubigné dit encore du crocodile au dixième chant de son poème de la Création:

Quoy qu'il soyt grand, un rat, son mortel ennemy
L'espie, s'il le voyt, lors qu'il est endormy
Avoir la guelle ouverte, au dedans il se ruë
Et soudain il le navre au cœur tant qu'il le tuë.

— — — — —

Les petits monuments.

On rencontre, dans les collections et les Musées, nombre d'objets de provenance purement égyptienne, qui présentent quelques détails sur les mêmes animaux. Là, les particularités sont assez concordantes pour qu'il ne soit pas nécessaire de vouloir tout mentionner: un choix suffira.

Il y a près d'un siècle, Passalacqua trouvait dans la nécropole thébaine de petites momies qu'il dit de rats et de souris: Geoffroy Saint-Hilaire y reconnut des musaraignes dont deux (les rats de Passalacqua), sont «d'une taille extraordinaire, dépassant les plus grandes musaraignes que l'on connaisse [1].» Ces momies étaient renfermées dans un paquet avec d'autres animaux embaumés, oiseaux, grenouilles, etc. [2]

On mettait aussi les musaraignes dans des boîtes spéciales. Au Musée de l'Ermitage Impérial, à Saint-Pétersbourg, il y a deux musaraignes en bronze côte à côte «sur un socle en forme de boîte vide à l'intérieur». Trois autres musaraignes en bronze du même Musée sont dites, dans le Catalogue, *debout* sur de petits coffres leur servant de socle, mais il n'est pas spécifié si les coffres sont vides ou non [3]. L'une de ces bêtes a sur le dos trois signes, un scarabée,

[1] Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Egypte par M. Jh. Passalacqua, 1826, p. 233 et 234.

[2] Catalogue Passalacqua, p. 149.

[3] Cf. Musée de Berlin, Ausführliches Verzeichnis der Ægyptischen Altertümer, seconde édition, 1899, p. 302.

un disque et un vautour, tous à ailes déployées. Une dernière musaraigne en bronze, dite simplement debout, sans mention de boîte, a aussi trois signes, avec un épervier en place de scarabée[1].

Les marques symboliques dénotent un de ces animaux sacrés qu'on choisissait avec soin. En cataloguant les bronzes du Sérapeum et en y signalant des musaraignes d'époque saïte, M. Maspero fait remarquer que l'une d'elles a »sur le dos trois marques sacrées, analogues aux marques exigées du taureau Apis[2], un scarabée ailé, un disque ailé, un épervier déployant ses ailes.» Il dit à propos d'une autre: »la musaraigne était consacrée à Bouto selon les Grecs; les inscriptions indiquent qu'elle était l'image de Hor, maître de Khemmis et de Létopolis[3].»

Il y a au British Museum, sous le n° 1604, un bronze représentant »the Blind Mouse, commonly called the Shrew-mouse» (musaraigne), dit Le Page Renouf: l'inscription qui est sur la base identifie l'animal avec le »Maître de Sekhem»[4], Létopolis. Birch aussi a inséré la note suivante dans son édition de Wilkinson: »les inscriptions mises par les dédicateurs sur les piédestaux des figures en bronze de la Mygale l'appellent Horus Khent Khem, »Horus qui habite dans la région Khem», ou Sekhem, et ne mentionnent point Uat ou Buto[5].»

Les bronzes de l'ichneumon sont du même genre que ceux de la mygale, avec quelques nuances. Celui qui est mentionné par Lee dans le Catalogue des antiquités du Mu-

---

[1] W. GOLENISCHEFF, Ermitage Impérial, Inventaire de la collection égyptienne, p. 71 et 72.

[2] MARIETTE, Le Sérapeum de Memphis, 1882, t. I, p. 127, et Monuments divers, pl. 106.

[3] Guide du visiteur au Musée de Boulaq, p. 159 et 160; cf. MARIETTE, Notice des principaux monuments du Musée d'antiquités à Boulaq, 1869, p. 143.

[4] Proceedings of the Society of Biblical Archæology, juin 1886, p. 156.

[5] T. III, p. 271.

sée de Hartwell House, a sur sa base des hiéroglyphes le désignant comme un Horus: »Horus, lord of the two countries, the vivifying pet Isi for ever», d'après une traduction de Leemans[1], ou, plus probablement: »que l'Horus des deux pays fasse vivre Petisis (le dédicateur) à jamais.»

»Il existe, dit Birch[2], des bronzes d'ichneumons qui portent sur leur dos le vase, le disque, le vautour et l'épervier, comme Apis.» Suivant Le Page Renouf, »tous les ichneumons du British Museum sont dressés sur leurs pieds de derrière» — comme ces rats dipodes dont parlent les anciens[3] — »et leurs inscriptions les identifient avec la déesse [hiéroglyphes], Uat'it»[4] (Buto ou Latone).

La collection de bouts de bâtons sacerdotaux qui est au Louvre, montre que l'ichneumon dressé, et disqué, pouvait figurer sur ces enseignes[5].

Le Musée du Caire, pour sa part, possède plusieurs ichneumons en bronze provenant du Sérapeum: la plupart sont debout[6], et non dans la pose naturelle de l'animal représenté au Catalogue du Musée de Berlin[7]. Celui que Mariette a publié dans son Album photographique (pl. 5), et que M. Maspero a reproduit dans son Histoire, se dresse comme ceux du Louvre, sur un chapiteau de colonne, »les pattes levées en signe d'adoration»[8]. Un autre ichneumon porte autour de son socle »une double inscription, en hiéro-

[1] Catalogue of the Egyptian Antiquities in the Museum of Hartwell House, 1858, p. 19.

[2] Edition de Wilkinson, t. III, p. 279.

[3] Pline, X, 82, et Elien, XV, 26.

[4] Proceedings, Juin 1886, p. 156.

[5] De Rougé, Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre, 1858, p. 19.

[6] Virey, Notice des principaux monuments exposés au Musée de Gizeh, 1895, p. 245 et 250.

[7] Ausführliches Verzeichnis, 1899, p. 300.

[8] Histoire ancienne, t. I, p. 155 et 792.

glyphes et en carien»: les hiéroglyphes l'assimilent au dieu Tmu, [1]; (cf. , nom du canal du huitième nome[2], basse Egypte). Un autre bronze encore, provenant de Saïs, est un ichneumon entre deux petits chats[3].

Un bronze du Musée de l'Ermitage Impérial est décrit ainsi: »Ichneumon debout. Le socle sur lequel cet animal reste, est vide à l'intérieur»[4].

Les bronzes analogues du Musée de Berlin, tous ou presque tous saïtes, sont d'un grand intérêt. Sans parler d'un ichneumon courant (p. 301 du Catalogue), et d'un autre qui a sur le dos les signes du scarabée et du vautour essorant (p. 302), on y remarque: un ichneumon debout, en adoration, avec le soleil sur la tête et au cou l'amulette de l'œil sacré[5] (p. 301); un ichneumon portant la couronne de Buto (p. 253); une Buto léontocéphale ayant servi à ensevelir un ichneumon, dont les ossements sont à côté (p. 294); et d'autres Buto ayant eu la même destination, qui se tiennent, ou sur une boîte, ou près du coffre osirien, ou devant un obélisque (p. 295).

Le Musée de Vienne a un bel ichneumon faisant face à un obélisque: »Atmu, l'âme d'Héliopolis, dans le *lucus* du temple»[6].

Il existe en outre de petits scarabées saïtes sur lesquels l'ichneumon est gravé, tels que ceux qui ont été trouvés par M. Flinders Petrie à Nebesheh dans le dix-neuvième nome de la basse Egypte, réplique de celui de Buto; l'un

[1] Daressy, Recueil de Travaux, XVII, p. 120.

[2] Brugsch, Zeitschrift, 1893, p. 19.

[3] Bulletin de l'Institut égyptien, année 1891, p. 359.

[4] Golenischeff, Inventaire de la collection égyptienne, p. 71.

[5] Cf. Papyrus de Boulaq, VI, p. 5, l. 7 et suivantes, cité dans Chabas, Sur l'usage des bâtons de main, p. 8.

[6] Musée de Berlin, Ausführliches Verzeichnis, 1899, p. 480.

d'eux porte l'inscription [hiéroglyphes], *Ra neb An*, »Ra (c'est-à-dire Atmu), seigneur d'Héliopolis.»[1] Ces scarabées paraissent assez rares; du moins manquent-ils à la grande collection étudiée dans les Proceedings de la Société d'Archéologie Biblique en 1897, 1899, 1900 et 1901.

Enfin, le Musée du Caire a une souris de bois qui était posée sur une petite boîte (de travail saïte), renfermant une souris momifiée[2], tandis que le Musée de Berlin possède un bronze représentant un dieu à tête de rat (p. 298 du Catalogue).

La littérature indigène.

Pour leur part, les textes hiéroglyphiques ne nous donnent pas ici beaucoup de détails.

On y voit cependant que le rat n'était pas impur, bien qu'on se précautionnât contre sa nuisance[3], et même, au point de vue religieux, qu'il portât malheur en un certain jour de l'année, le 12 Tobi: »ne regarde pas un rat en ce jour; ne t'approche pas de lui dans ta maison. Ce fut le jour dans lequel Sekhet transmit ses paroles», les paroles d'un dieu qui est probablement le Soleil, d'après Chabas[4]. Mais ceci n'ôtait rien au caractère plus ou moins sacré de l'animal. Sans compter que, sous l'ancien Empire, un nom de lieu, de barque funéraire ou d'homme était, dans le mastaba d'un grand personnage, »le Rat blanc», [hiéroglyphes][5], le Todtenbuch contient un »chapitre pour repousser tous

[1] Flinders Petrie, Tanis, II, p. 27, et pl. VIII, 47 et 48.

[2] MASPERO, Guide du visiteur au Musée de Boulaq, p. 159.

[3] Papyrus médical Ebers, pl. 98, l. 1 et 2; cf. Flinders Petrie, Illahun, Kahun and Gurob, p. 8.

[4] Le Calendrier des jours fastes et néfastes, p. 69.

[5] J. DE ROUGÉ, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 63.

les serpents», qui met le rat en parallélisme avec le chat, l'une des bêtes les plus vénérées de l'Egypte. »O serpent, n'avance pas! Voici Keb et Shu. Arrête-toi! Tu as mangé le rat, acte abominable pour le Soleil, tu as broyé les os du chat, dégoûtation![1]»

Quant à l'ichneumon, le groupe hiéroglyphique est assez connu, qui se compose de deux individus de ce genre affrontés et dressés (comme les animaux d'une des palettes archaïques d'Hiéraconpolis)[2], en adoration de chaque côté du Soleil. On connaît aussi deux noms de l'animal, dont l'un, [3], n'a pas eu la même extension que l'autre, , en copte ϣⲁⲑⲟⲩⲗ, *martes, ichneumon, mus indicus*, en hébreu *choled*[4], »belette». Sur une des pierres que Lepsius croyait provenir du Labyrinthe, Amenemha III est appelé »l'ami du dieu Ichneumon», [5]. Au livre de l'Amtuat, le gardien de la troisième division, ou heure, de l'enfer, est un dieu à figure humaine, , »l'Ichneumonien». A la huitième heure, une des cryptes visitées par le Soleil, la sixième, contient trois dieux dont le dernier est un singe, et le premier un »Ichneumonien», [6], [7]: »Ceux qui sont dans ce tableau, sur leurs sables, en images faites par Horus, ce dieu salue leurs âmes, en face d'eux, et on entend un bruit en cette crypte, comme d'un homme déplorant à haute voix un grand malheur. Leurs âmes saluent le Soleil.» Le se-

[1] Ch. 33, et édition Naville, t. II, pl. 101.
[2] Legge, Proceedings, mai 1900, pl. 3.
[3] Mariette, Mastabas, p. 74 et 75; cf. Denkmaeler, II, pl. 12, 60, 77.
[4] Lévitique, XI, 29.
[5] Denkmaeler, II, pl. 140.
[6] Denkmaeler, III, pl. 224, h.
[7] Description de l'Egypte, Antiquités, Atlas, t. V, pl. 40.

cond dieu de la crypte peut être considéré comme une musaraigne d'eau ou un rat d'eau, car il a la tête de l'ichneumon et son nom est déterminé par le poisson, [1].

A côté de ces quelques détails, il ne reste guère qu'un document hiéroglyphique à examiner, mais c'est un texte d'une grande valeur, qui donne la clef des fables relatives à la musaraigne et à l'ichneumon.

A prendre les choses dans leur ensemble, il résulte surtout de ce qui précède que la musaraigne et l'ichneumon étaient consacrés, l'un comme l'autre, à Buto-Latone et à Horus-Apollon. Les Egyptiens assimilaient donc les deux animaux [2], chacun de ceux-ci pouvant être soit le dieu, soit la déesse, d'où peut-être l'hermaphroditisme signalé par Elien. Mais quel sens donner à cette conception générale?

Vilia cur magnos æquent animalia Deos [3].

Les avis sont assez partagés, depuis celui de Mariette que l'ichneumon hermaphrodite serait l'Esprit infini, à la fois père et mère [4], jusqu'à celui de M. Maspero que l'ichneumon dressé serait »l'un des animaux issus spontanément du limon, et qui rend grâces à Ra au moment même de sa création». [5] Toutefois, l'idée de Plutarque sur la musaraigne adorée parce qu'elle aurait été aveugle et que la nuit aurait précédé le jour, porte bien le cachet de l'esprit égyptien. Elle est corroborée, en effet, par le seul texte qui ait trait d'une façon directe, détaillée et probante, aux fables dont il s'agit.

Ce texte se trouve dans l'hypogée de Ramsès VI, où il fait partie d'une série de formules, accompagnées de table-

---

[1] Tombeau de Séti I; cf. CHAMPOLLION, Notices, t. II, p. 505.

[2] Cf. DE PAW, Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois, Berlin, 1773, t. II, p. 125 et 126.

[3] Stace, Silves, III, 2, vers 113.

[4] Catalogue du Musée de Boulaq, p. 124.

[5] Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, t. I, p. 155.

aux, qui se développent de plus en plus sur les murs des tombes royales à partir de Ramsès III. L'ensemble, que Wilbour appelait le Livre Noir parce que les figures des tableaux sont généralement peintes en noir, s'inspire de la Litanie solaire et a trait aux différentes cryptes que le Soleil visite la nuit, en saluant les personnages qui s'y trouvent.

Sur la paroi droite du premier corridor de Ramsès VI, le dieu, représenté par un disque rouge et salué par un taurocéphale noir, passe entre deux ellipses, ou tombes, dont l'inférieure contient un coeur flanqué de deux disques rayonnants, et la supérieure un ichneumon noir. Le titre général est: »Celui qui figure sur ce tableau, dans sa brèche, la première crypte, ce dieu parle à son coeur«, tandis qu'on lit à côté de l'ichneumon, dit Horus em-Khent-an-ar-u, [hieroglyphs] (sic) [hieroglyphs] (assonance possible avec Khatru): »ce dieu sur ce tableau est en sa brèche«, [hieroglyphs] (cf. [hieroglyphs], [hieroglyphs] [1]).

Le discours du Soleil explique toute la scène.

»Ra dit en cette crypte: O Horus em-Khenti-ar-ti, Ichneumon, seigneur des naissances, en enfer! Tes yeux sont (à) toi; vois par eux. Ton cœur est placé dans l'intérieur de ton sein, installé pour toi par ton père; Osiris-taureau soutient ton corps, et j'illumine ton corps en disque solaire, Khetru qui es dans ta brèche, l'Ament!»

[hieroglyphs]

[1] Mythe d'Horus, pl. 2, et J. DE ROUGÉ, Edfou, pl. 97.

(sic) [1].

(Dans *utes* et dans *au-a,* la copie de Champollion donne à tort pour et pour).

Les deux disques dans une tombe, ce sont les deux yeux d'Horus, la lumière; l'ichneumon dans sa brèche (*tesh* au lieu de l'expression habituelle *teba,* ou »tombe», [2]), c'est le dieu aveuglé dans les ténèbres mais retrouvant le jour par la fente qu'il ouvre, acte auquel font allusion différents titres relatifs à Horus, *Har ap ta*, *Har ap shat ta-ui*, [3], etc. »L'ichneumon debout, c'est un symbole solaire, comme le montre le disque qui orne sa tête», a dit de Rougé au sujet de certains bronzes du Louvre[4].

Que l'on veuille bien se rappeler, maintenant, une des principales manières dont les Egyptiens figuraient l'obscurité emprisonnant la lumière: c'était un crocodile, le monstre du pays des Heures, Unti, dont le ventre contenait le disque du Soleil, avec l'explication suivante: »Le disque de ce dieu grand ouvre l'enfer et Unti. Ce dieu sort de sa cachette. Unti rejette son vomissement, l'oeil de Ra qui était dans son ventre, et dont la prunelle rentre pour son lever.» [5]

---

[1] CHAMPOLLION, Notices, II, p. 512 et 513.

[2] Tombeau de Ramsès VI, troisième corridor, paroi droite, niche.

[3] Todtenbuch, ch. 15, l. 34, Stèle C 2 du Louvre, et Ombos, p. 111; cf. DE ROUGÉ, Note sur les noms égyptiens des planètes, p. 8—10.

[4] Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre, 1865, p. 124.

[5] Sphinx, IV, p. 6, tombeau de Ramsès IX, troisième salle, paroi droite, et tombeau de Ramsès VII, paroi gauche de la salle.

Dans le tableau commenté de la sorte, le crocodile dressé sur sa queue a derrière lui trois adorateurs du Soleil, Tmu, le Vénérable, le Singe, et devant lui trois femmes, la déesse du Ciel, l'Aurorale, la Voyante. L'Aurorale, est la compagne du gardien infernal *Khetra*, l'Ichneumonien, à la troisième heure de l'Amtuat, où elle présente une prunelle sur chaque main, à l'inverse d'une autre déesse qui, à la sixième heure, cache les deux prunelles derrière son dos. Le crocodile aussi était seigneur de Bekh, en même temps qu'Ame de l'Occident[1].

Si le crocodile est l'obscurité qui cache les yeux célestes depuis le couchant jusqu'à l'aurore, tandis que l'ichneumon est le dieu solaire creusant sa brèche et retrouvant ses yeux, il n'est pas difficile de reconnaître ici la fable que les Grecs racontaient sur le crocodile et l'ichneumon. Ce dernier pénétrait dans le monstre et en ressortait après l'avoir mis à mort, emblème frappant du triomphe de la lumière sur les ténèbres. Comme Hamlet comparant l'ombre paternelle à une taupe qui chemine sous terre, les Egyptiens comparaient le soleil couché à un rat dans son trou, et ce trou c'était le crocodile de la nuit, que l'astre traversait de part en part.

Mais la nuit n'est pas seulement un crocodile destructeur, dans les conceptions égyptiennes, c'est aussi une déesse bienfaisante, la bonne mère ou nourrice céleste qui veille dans l'ombre sur le soleil prêt à naître, et alors c'est Buto ou Latone, l'âme du monde nocturne recélant le jeune dieu aveugle comme elle, tous deux à cet égard semblables aux animaux du genre rat.

(La suite prochainement.)

---

[1] Todtenbuch, ch. 108, l. 2 et 10.

Quelques points de la grammaire égyptienne. I.

Par **Karl Piehl.**

Le dictionnaire hiéroglyphique contient un vocable [hiéroglyphes] que chaque égyptologue a dû rencontrer mainte fois au cours de ses études. C'est l'équivalent du copte memphitique **ⲑⲱⲟⲩⲧ**, et du copte thébaïque **ⲧⲟⲩⲏⲧ** (*status pronominalis*) qui tous les deux, comme le groupe en question, signifient *congregare, colligere, convenire*, »rassembler», »recueillir». L'ancienne langue a gardé en outre la signification »ressembler», *similis esse*, que la langue fille paraît avoir abandonné pour le dit radical. Ce dernier sens fournit un développement, pour ainsi dire logique, par rapport aux sens antérieurs. A ce sujet, on peut comparer d'un côté *skr.* SAMA, *grec* ὁμοῦ »ensemble», de l'autre côté *lat.* SIMILIS, *gr.* ὁμοῖος »sembable», ces deux derniers dérivant du même radical que SAMA et ὁμοῦ. Le rapprochement *local* qui est indiqué par les sens »recueillir, rassembler», s'est transformé pour ainsi dire dans un rapprochement *modal*, suivant des procédés fort usités sur le terrain du langage et dont je n'ai pas ici à vous entretenir. Pour séparer les deux significations distinctes du mot *tut*, l'égyptien a recouru à de différentes expressions syntactiques; *tut* »recueillir» s'adjoint directement à son régime, *tut* »ressembler» se sert de la préposition [hiéroglyphe], pour le même but.

Nous trouvons de bonne heure, dans les textes égyptiens, un autre groupe *tut*, ayant une signification bien différente de celle que nous venons d'examiner. J'entends dire »toi, toi-même», en d'autres termes, employé dans le rôle de la seconde personne du singulier du pronom personnel absolu. Ce sont les textes

de basses époques qui nous ont fourni le plus grand nombre de nos exemples de cette forme pronominale. Ainsi, à Dendérah, nous rencontrons force passages où la forme ordinaire de la seconde personne du pronom personnel absolu du féminin est remplacée par celle-ci ; parallèlement à »tu es l'œil du Soleil», qualification fort fréquente pour la déesse Hathor, nous voyons l'expression dans le même sens[1] &c., &c.

De même à Edfou, il y a de très nombreux cas où, au lieu de se servir de la forme habituelle de la seconde personne du pronom personnel absolu du masculin, on introduit la sus-dite. Voici un exemple, emprunté à Dendérah[2], où *tut* représente la seconde personne du masculin: »Je viens vers toi, petit garçon de l'Égypte, je t'apporte les deux couronnes réunies ensemble, toi étant un adolescent, parmi les dieux, brillant de lever, ayant des couronnes magnifiques.»[3]

Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les inscriptions de basses époques qui nous aient conservé cette forme pronominale, mais nous la rencontrons au *Todtenbuch*, p. ex. *au chapitre* 133.

Les litanies du soleil, publiées par M. NAVILLE et datant au moins du commencement du Nouvel Empire, renferment également le pronom[4] qui dans les plus anciennes rédactions a la forme que voici laquelle plus tard a été remplacée par celle de qui, comme nous le savons, est la plus usitée aux temps des dernières dynasties manéthoniennes.

---

[1] BRUGSCH et DÜMICHEN, *Recueil,* v., lix.

[2] MARIETTE, *Dendérah,* ii., 68.

[3] Pour d'autres preuves, voir BRUGSCH et DÜMICHEN, *Recueil,* v., vi., passim, et MARIETTE, *Dendérah,* passim.

[4] DARESSY, *Recueil,* ix., page 94. M. ERMAN (*Zeitschrift,* 1891, page 41) a reconnu fort exactement que des *Litanies du soleil* est pronom personel absolu de la seconde personne du singulier.

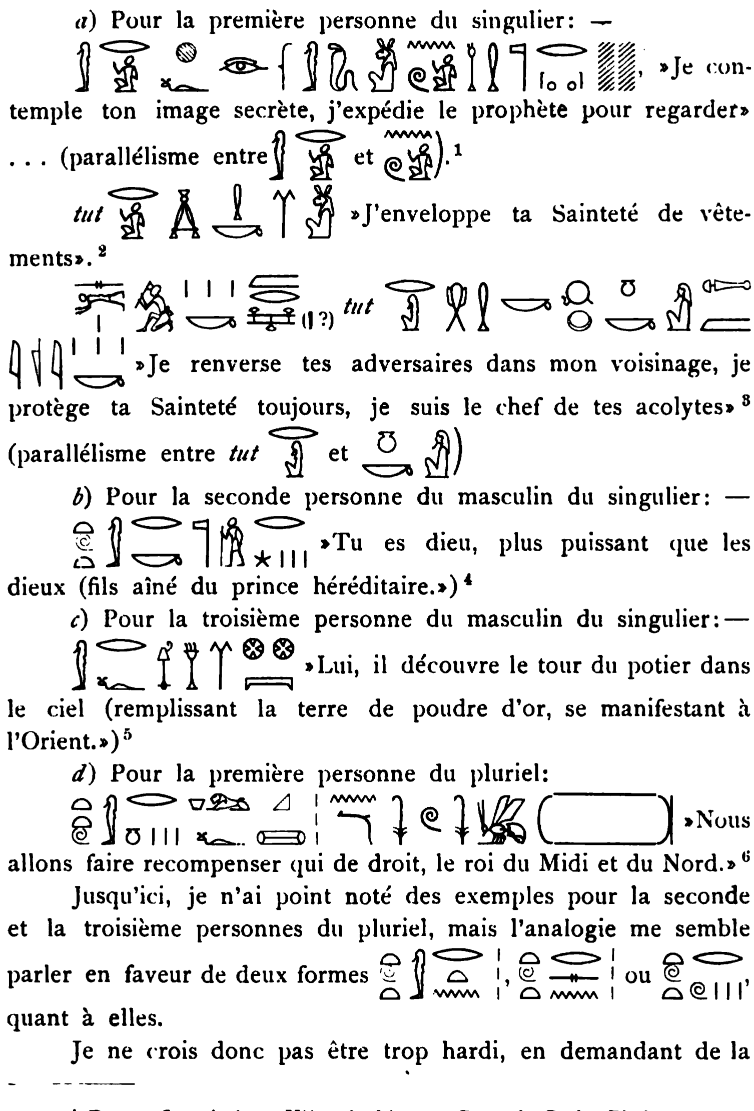
Cette forme nous renvoie à une période de beaucoup antérieure au Nouvel Empire, car nous la rencontrons constamment dans les textes de l'Ancien Empire. Après l'expiration de l'Ancien Empire, la dite forme cesse d'être employée dans la langue courante, pour se voir bornée, exclusivement, à la langue littéraire.

Jusqu'ici, je me suis mû sur un terrain connu ou, au moins, abordable à chaque égyptologue. Maintenant, je crois devoir quitter les lieux communs pour arriver au vrai sujet de cette communication, dont le but est de vous faire connaître une série de pronoms personnels absolus, jusqu'ici inconnus, de l'égyptien. C'est toujours la combinaison de lettres qui me fournit l'occasion de ces observations, et à ce propos je vous prie de vous rappeler ce que j'ai dit au début concernant le verbe . Entre autres, ce verbe se construisait avec la préposition , et alors comme nous disions, d'accord avec le *Dictionnaire*, il devait avoir le sens de »ressembler, être semblable à». Est-ce bien ce sens qu'il faut attribuer à la locution *tut er* de l'expression que voici:[1] , employée à l'adresse de la déesse Hathor? Je ne le pense pas. Et puisque une expression parallèle qui provient du même texte, offre ceci: »Tu es la mère de dieu», je n'hésite pas à rendre l'autre par: »Tu es la puissante». A Dendérah, nous trouvons des exemples innombrables[2], où la locution *tut er* + s'emploie exactement comme simple »toi» et dans le rôle habituel de , .

Mais nous n'avons pas uniquement recueilli des preuves, où la locution *tut er* se construit avec le suffixe pour former un pronom absolu de la seconde personne du féminin du singulier, nous en avons également ramassé pour la plupart des autres personnes. Je tiens à les donner ici:

[1] MARIETTE, *Dendérah*, i., 51a.

[2] Cf. MARIETTE, *Dendérah*, i., 79, 80. Ici il y a en tout 21 exemples de cet ordre.



a) Pour la première personne du singulier: —

»Je contemple ton image secrète, j'expédie le prophète pour regarder» . . . (parallélisme entre et).[1]

tut »J'enveloppe ta Sainteté de vêtements».[2]

(1 ?) *tut* »Je renverse tes adversaires dans mon voisinage, je protège ta Sainteté toujours, je suis le chef de tes acolytes»[3] (parallélisme entre *tut* et)

b) Pour la seconde personne du masculin du singulier: —

»Tu es dieu, plus puissant que les dieux (fils aîné du prince héréditaire.»)[4]

c) Pour la troisième personne du masculin du singulier: —

»Lui, il découvre le tour du potier dans le ciel (remplissant la terre de poudre d'or, se manifestant à l'Orient.»)[5]

d) Pour la première personne du pluriel:

»Nous allons faire recompenser qui de droit, le roi du Midi et du Nord.»[6]

Jusqu'ici, je n'ai point noté des exemples pour la seconde et la troisième personnes du pluriel, mais l'analogie me semble parler en faveur de deux formes , ou , quant à elles.

Je ne crois donc pas être trop hardi, en demandant de la

---

[1] PIEHL, *Inscriptions Hiéroglyphiques.* Seconde Série, Pl. i.

[2] PIEHL, *l. c.* Pl. ii.

[3] NAVILLE, *Mythe d'Horus,* Pl. ii.

[4] MARIETTE, *Dendérah,* iv., 73, 30.

[5] DÜMICHEN, *Tempel-Inschriften,* i., xxxvii.-xlii., 6 *fois.*

[6] PIEHL, *Seconde Série,* Pl. cxxv., 4.

place dans la grammaire égyptienne pour une nouvelle série de pronoms absolus que je voudrais arranger de la sorte:

1re pers. sing. masc. »je, moi.»
» » » fém. [*tut-er-et*, »je, moi»]
2e » » masc. »tu, toi.»
» » » fém. »tu, toi.»
3e » » masc. »il, lui.»
» » » fém. [»elle, lui.»]
1re » plur. »nous.»
2e » » [ ] »vous.»]
3e » » [ ], »ils, eux.»] [1]

— — ⁙ — —

[1] Reproduction abrégée d'une lecture faite au *Congrès des Orientalistes* de Londres (1892) et imprimée dans les Actes du Congrès. La rareté de ces Actes m'a porté à rééditer ici mon article.

Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung. (1st. Bd.: Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut) — Folio, 66 Tafeln. Leipzig, Hinrichs, 1896-1901 — 21 mk.

Les égyptologues sont aujourd'hui en possession d'un fac simile complet des papyrus de Berlin contenant les rituels du culte d'Amon et de Mout. Ces documents n'étaient jusqu'ici connus du public que par l'analyse forcément assez sommaire qu'en avait donnée M. von Lemm en 1882[1]. Ce travail nous avait appris que les rituels en question étaient le plus souvent identiques aux textes gravés sur les murs des six sanctuaires parallèles réservés aux dieux Amon, Osiris, Horus, Harmakhis, Phtah et à Isis, dans le temple de Séti I à Abydos. Mais les papyrus supprimaient quelques chapitres donnés à Abydos et ajoutaient un certain nombre de chapitres nouveaux. La publication intégrale des papyrus permet aujourd'hui d'instituer une comparaison complète entre les rites du culte abydénien et ceux du culte thébain.

Le papyrus 3055 qui nous a conservé »les chapitres des rites divins faits dans le temple d'Amon-Râ au cours de chaque jour par le grand prêtre de service» n'a presque pas de lacunes. Il comprend 66 chapitres dont des rubriques indiquent les divisions[2].

Les 6 premiers chapitres sont relatifs à la consécration du sanctuaire par le feu et aux purifications que doit subir le roi-prêtre, à qui l'officiant s'identifie, avant d'entrer en communication avec le dieu. Les tableaux appropriés qui peuvent illustrer ces textes se trouvent dans les [hiéroglyphe] des temples égyptiens.

Les chapitres suivants, 7 à 24, sont consacrés à une première ouverture du naos, au cours de laquelle le dieu reçoit les rites de *oun her* »découvrir la face», des onctions et fumigations, et surtout le don de son cœur (ch. 16), de son âme et de sa forme (ch. 23): celles-ci lui sont restituées par l'embrassement consécrateur *(skhen)* de son fils, le Pharaon. — Comme d'habi-

[1] *Das Ritualbuch des Ammondienstes,* Leipzig, Hinrichs 1882.

[2] Je conserve la division en chapitres adoptée en 1882 par M. von Lemm. Les éditeurs des papyrus (IVe fascicule, texte, *verso*) en ont modifie la numération en donnant le no 42 à une clausule d'un des hymnes à Amon, et les no 43,44,70 à des chapitres particuliers au rituel de Mout. Notons à ce sujet que le chapitre 38 d'Amon (pl. XVI, 1 à XVII, 1) a été omis dans cette nouvelle classification, qui se trouve dès lors en déficit d'un numéro, à moins de compter 37 bis pour le chapitre oublie.

tude, ces rites sont répétés une seconde fois (ch. 25—42); mais lors de la seconde ouverture du naos, on remplace le don de l'âme, déja restituée, par l'apport des offrandes (ch. 26) et la présentation de Mâït (ch. 42) accompagnés d'hymnes très développés (ch. 37—41). A ce point culminant, on associe au culte le cycle des dieux parèdres (ch. 43.)

Nous assistons ensuite à la toilette du dieu (ch. 44—57) qui comprend des purifications, des présentations de bandelettes et de fards. Puis il semble qu'on remette au naos la statue à laquelle sont offertes les purifications finales par l'eau le *smàn* et l'encens sur le feu (ch. 58—66). Après quoi le dieu repose en sa demeure jusqu'au prochain service sacré.

Les fragments conservés du rituel de Mout (papyrus 3014 et 3053) nous donnent des textes semblables dans un ordre identique. Il faut signaler seulement comme divergences, un titre différent pour le texte du chap. 4 d'Amon, une formule nouvelle pour les fumigations (pl. XIX, 5—XX, 3) et à la fin du manuscrit, un chapitre mutilé (pl. XXXI) qui ne se retrouve pas au rituel d'Amon. Notons aussi que les hymnes à Mout sont d'une autre rédaction que les hymnes à Amon: on ne saurait s'en étonner, car ces prières, où l'élément poétique et métaphysique est prépondérant, ne font point partie intrinsèque du rituel et peuvent présenter un caractère personnel à chaque divinité.

Les rituels d'Abydos ne donnent pas les chapitres préliminaires relatifs à la consécration du sanctuaire et à la purification de l'officiant; ils débutent par l'ouverture des portes du naos. Cette ouverture des portes est double comme dans les papyrus: les rites de la restitution du cœur (25[e] tableau), de l'âme et de la forme (5[e] tableau) par l'embrassement du roi y sont mentionnés dans des termes identiques, mais l'ordre des tableaux n'est pas le même, sans qu'il soit aisé de s'expliquer pourquoi. La toilette du dieu n'est pas non plus introduite à la même place: tandis que dans les papyrus elle suit le repas divin, aux textes d'Abydos elle accompagne la première ouverture des portes (7[e] à 19[e] tableaux) avant le chant des hymnes qu'on adresse au dieu lors de la présentation des offrandes. Les purifications variées qui complètent à Thèbes la toilette divine sont confondues, à Abydos, avec les ablutions finales. Outre ces modifications et ces déplacements, il faut constater, dans les rituels thébains, l'omission de 14 chapitres qui se trouvent à Abydos: ils sont relatifs soit à des rites complémentaires (4[e] 6[e] et 20[e] tableaux), soit à des hymnes (3[e], 26[e] à 28[e] tableaux) adressés aux dieux ou à l'uraeus, soit à des détails de la toilette divine, présentation de bandelettes, colliers, bracelets, sceptres, couronnes (9[e], 13[e] à 16[e] tableaux) soit à des purifications renouvelées (29[e] et 31[e] tableaux).

Ces divergences entrainent-elles une différence foncière

entre les rituels d'Abydos et ceux de Thèbes? En aucune façon. Les formules essentielles, qui assurent au dieu les purifications osiriennes, la reconstitution du corps, la restitution du cœur, de l'âme et de la forme, la présentation des offrandes et des phylactères principaux, restent les mêmes, à Thèbes comme à Abydos, et sont dites aux mêmes moments du culte. Ce qui peut varier c'est le nombre et la longueur des hymnes et le nombre des objets présentés au moment de la toilette divine.

De la comparaison des textes d'Abydos et de Thèbes on peut donc conclure qu'ils nous donnent le rituel commun au culte de tous les dieux égyptiens et non pas des rituels locaux particuliers à tel ou tel dieu de Thèbes ou d'Abydos. Mais toutes les parties de ces rituels n'avaient pas la même importance: on admettait facilement des développements ou des suppressions en ce qui concernait les hymnes et les rites d'un caractère en quelque sorte tout matériel. D'autre part il est certain que ces textes, qui nous sont parvenus dans des rédactions datant, celle d'Abydos de la XIX[e] dynastie, celles de Thèbes de la XXII[e] environ[1], sont beaucoup plus anciens. M. von Lemm avait déjà pu comparer bon nombre de chapitres avec les textes du culte funéraire publiés par M. Schiaparelli. Depuis lors, la découverte par M. Maspero des textes des pyramides de la VI[e] dynastie a permis de reculer jusqu'aux premières époques de la civilisation égyptienne la date de ces formules ou pratiques ritualistiques. La plupart des prières adressées aux dieux se retrouvent intégralement au compte des morts divinisés dans les textes de l'ancien empire: on peut donc admettre que dès cette époque les dieux osiriens, auxquels s'identifient les morts divinisés, les recevaient déja eux-mêmes. Si l'on ajoute que les tableaux des temples de l'époque gréco-romaine résument encore ou développent les scènes décrites à Abydos et dans les papyrus thébains, si l'on constate la transcription littérale de chapitres des rituels à Ombos par exemple[2], on sera édifié sur la persistance, non moins que sur l'antiquité, des rites du culte divin. Nous devons remercier la direction des musées de Berlin d'avoir mis à notre disposition des reproductions claires, fidèles, et publiées à un prix très abordable, de ces textes importants.

Paris, 29 octobre 1902.

A. Moret.

---

[1] Voir la notice des éditeurs, IV[e] fascicule, recto.

[2] Le chapitre 22 du rituel d'Amon se retrouve deux fois à Ombos (Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, II[e] Série, pl. CXXXVIII; De Morgan, *Kom Ombos* t. I, p. 39 et 165; cf. Bouriant, *Recueil de travaux*, t. XVIII, p. 151.)

Dr. R. FORRER, Ueber Steinzeit-Hockergräber zu Achmîm, Naqada etc. in Ober-Aegypten und über europäische Parallelfunde. Strassburg. Trübner 1901. 58 pages in-8°. Prix: 4 Marcs.

Cet opuscule, qui s'annonce comme le numéro I des »Achmim-Studien« que l'auteur s'engage à publier, est d'un intérêt exceptionnel pour les égyptologues, comme pour les adeptes de l'archéologie préhistorique.

Nous avons dernièrement vu apparaître bien des ouvrages consacrés à la description de l'une ou l'autre de ces nombreuses nécropoles d'Egypte où une plus ou moins grande partie des »habitants« a été ensevelie à la manière dite de »Hocker«, en d'autres termes avec le corps accroupi. Mais jusqu'ici nous n'avions point rencontré d'essai d'orienter cette espèce d'enterrement dans le grand cadre préhistorique des rites funéraires. M. Forrer a le mérite de nous esquisser ici pour la première fois, dans les grandes lignes, l'importance des »Hockergräber« de l'Egypte comme anneau de la grande chaîne embrassant tous les tombeaux néolithiques où l'on a trouvé des cadavres dans la position accroupie.

Les comparaisons que M. F. établit entre les »Hocker« de l'Egypte et ceux de l'Europe méridionale prouvent que les deux groupes présentent entre eux des analogies frappantes, tant au point de vue craniologique que par rapport au mode d'ensevelissement, au détail de la décoration et de l'aménagement du tombeau, etc. etc. Certaines particularités énumérées par l'auteur à ce sujet nous forcent d'admettre qu'il y a absolument un lien très-étroit, sinon au point de vue de l'origine, au moins quant au développement, entre l'âge néolithique en Egypte et celui de l'Europe du Sud. Je ne compte point entrer dans l'examen des hypothèses que l'auteur énonce pour expliquer ces ressemblances; dans tous les cas je n'en aurais point de meilleures à proposer pour les remplacer.

L'ouvrage est illustré d'un grand nombre de dessins dont ceux (sous la forme de photographies), reproduisant des antiquités découvertes par l'auteur lui-même au courant de ses explorations de la nécropole d'Achmîm sont des documents de haute valeur.

Aucun égyptologue ne devrait omettre de lire et méditer cet opuscule qui, malgré son peu de volume, est appelé à rendre des services très réels. *K. P.*

W. BRODRICK and A. ANDERSON MORTON, A concise Dictionary of Egyptian Archaeology. A handbook for students and travellers. With 80 Illustrations and many Cartouches. London 1902. Methuen & Co. — Price: *3 sh. 6 d.*

Le présent petit dictionnaire d'archéologie égyptienne, dont le titre complet, ci-dessus donné, indique nettement la destination, est appelé à rendre à beaucoup de personnes un service réel. Les deux dames-auteurs ont visiblement fait de leur mieux pour remplir consciencieusement la tâche dont elles se sont chargées. Il est vrai qu'elles ont eu dans le petit »Dictionnaire d'Archéologie égyptienne» de M. Pierret un devancier de très grand mérite. Mais celui-ci étant écrit en français et étant à la fois dépourvu d'illustrations, le manuel anglais présente — en dehors de la différence de langue — l'avantage considérable d'être richement illustré, ce dont les lecteurs doivent tirer grand profit.

En transcrivant les mots ou noms égyptiens, pour la commodité de leurs lecteurs, les deux auteurs se servent du système — généralement admis par les égyptologues, — de Lepsius, et nous leur en savons grand gré, puisque ce système, par sa simplicité et sa clarté, est beaucoup plus maniable et intelligible que tous les autres procédés de transcription qui ont vu le jour avant ou après l'époque de Lepsius. Nous sommes heureux de ne pas rencontrer ici des crochets ou des virgules en guise de lettres de transcription, et l'on peut être sûr que les non-égyptologues, pour lesquels surtout le livre a été composé, salueront avec autant de contentement que nous l'absence des dites particularités graphiques.

Dans un ouvrage comme celui-ci, il y a toujours deux qualités qui sont pour ainsi dire irréalisables: d'un côté l'*exactitude absolue* dans les données, de l'autre l'*indication complète* de tous les faits dignes d'être annotés. L'égyptologie étant une science en progrès quotidien, on ne peut évidemment jamais en définir les limites ni en garantir toujours la stricte vérité des détails. Cela étant, il faut nécessairement qu'il y ait bien des points laissés incomplets ou mal éclaircis dans le »concise Dictionary». Mais cette circonstance en rend les mérites et la valeur d'autant plus grands. En le feuilletant nous avons relevé

un petit nombre d'affirmations hazardées dont nous donnerons maintenant, au profit d'une édition future, quelques spécimens.

P. 1, la thèse que le dieu lune *Àāh* »shares with Khensu and Thoth the emblems of *the lunar crescent and solar disk*» — est à modifier. Le signe ◯, auquel nos auteurs font allusion dans ce cas, représente uniquement la *lune* dont la plus grande partie est à moitié invisible. J'ai souvent vu en Egypte la lune se présenter de cette façon qui m'a toujours rappelé la forme de la coiffure de Chonsu-Thoth des monuments.

P. 4, les »earliest known royal tombs» d'Abydos sont plutôt des temples, au dire de Lefébure et de Naville.

P. 13. *Amsu*, comme nom d'Amon ithyphallique, doit être remplacé par *Min*.

Apeum (p. 20) est plus exact sous la forme de *Apieum*, si je ne me trompe.

Ubar (p. 21), en guise d'appellation du serpent hostile, ne signifie point »the blind one», mais plutôt »celui dont la bouche brille» (= est en feu), comme nous avons prouvé, il y a longtemps, en combattant les vues de LE PAGE RENOUF sur ce point.

Ap-uat, nom de dieu, se lit, avec plus de vraisemblance, *Up-uat*.

En limitant ainsi notre examen à la lettre A, nous laissons aux deux auteurs elles-mêmes le soin de faire la révision des lettres B—Z de leur Dictionnaire, révision qui s'impose sans doute lors de la publication d'une nouvelle édition du petit volume.

Dans tous les cas, nous pouvons recommander sans hésitation cet ouvrage à l'attention de tout le monde qui s'intéresse à l'archéologie égyptienne. *K. P.*

MASPERO, G., Guide du visiteur au Musée du Caire. Le Caire 1902. (438 pages in-8vo)

Ce catalogue, qui vient de paraître, est, aux termes de son auteur, *provisoire*. Le temps lui a manqué pour donner à son ouvrage un caractère tant soit peu définitif, car »il a fallu rédiger ce volume et l'imprimer de mai à septembre, afin de fournir aux touristes un guide à travers les salles» du Musée nouvellement installé.

Dans ces circonstances, il serait se montrer pointilleux de rechercher et de relever les erreurs qui, dans la grande hâte où il lui a fallu terminer son »Guide», lui ont nécessairement échappé, malgré tous les efforts qu'il a dépensés pour être exact. Une lecture rapide du petit livre nous a d'ailleurs fait voir que celui-ci est instructif et récréatif à la fois. M. Maspero appartient, comme on sait, aux rares égyptologues qui savent non seulement instruire mais aussi amuser le public qui se masse autour de lui pour écouter ses paroles.

Parmi les affirmations de l'auteur, qui nous ont paru mériter d'être spécialement notées, nous retenons p. ex. celle, suivant laquelle (p. 403) le roi dont le nom de *ka* est »*Ahaoui*» serait identique au pharaon Ménès. — En parlant de la toile de momie chargée des textes du Livre des Morts tracés par ordre spécial d'Aménothès II pour son père et prédécesseur Thoutmosis III, l'auteur relève la présence sur ce document du nom de la reine Isis, mère du dit Thoutmosis. »Cette mention nous donne» — dit M. Maspero (p. 330) — »la solution d'un des problèmes les plus obscurs de l'histoire d'Egypte: en nous montrant que Thoutmosis III, **fils** de Thoutmosis II, était né d'une concubine, elle nous explique pourquoi la reine Hatshopsouîtou, fille de Thoutmosis I et de la reine Ahmasi, avait pour elle le droit héréditaire, et, par suite, la préséance sur son demi-frère Thoutmosis II et sur son neveu Thoutmosis III; ils lui durent de régner, Thoutmosis II, après son mariage avec la princesse héritière, Thoutmoses III, après son mariage avec la fille d'Hatshopsouîtou et de Thoutmosis II». Ces faits ne s'accordent point avec ce qui est dit p. ex. dans BAEDEKER (*Aegypten* 1902, p. LXXVI) de la parenté réciproque des premiers régents

de la XVIII[e] dynastie. En critiquant (VI, p. 46) les vues de ce dernier guide, quant à ce point historique, *Sphinx* obtient maintenant, comme on voit, l'appui de l'autorité de M. Maspero.

En parlant (p. 206) des cônes funéraires, l'auteur dit: »peut-être ce sont des offrandes fictives, simulant des pains de forme conique». Comme on voit, M. Maspero décline d'admettre la théorie, un peu étrange, énoncée dans la *Zeitschrift* [XXXVII, p. 80], théorie suivant laquelle ces monuments, exclusivement thébains, seraient des »Pflastersteine». Nous sommes heureux de nous rencontrer ici, en partie, avec M. Maspero, notre expérience étant qu'on trouve souvent, dans l'intérieur des tombeaux thébains, de ces cônes, à des endroits où il n'y a certainement jamais eu de pavement.

Au sujet d'Aménothès IV, M. Maspero fait remarquer (p. 261): »On sait que les relations de ce prince avec les nations étrangères lui attirèrent la haine des prêtres d'Amon, *ennemis absolus des Asiatiques; d'où résulta la proscription du culte du dieu* et la persécution dirigée contre ses sectateurs.»

Parmi les erreurs imputables à la hâte de l'impression du catalogue, nous signalerons maintenant les plus saillantes, pour nous conformer au désir exprimé par l'auteur dans l'»Avertissement.»

P. 79, on lit que la table royale de *Sakkarah* commence »à Maribai, *quatrième* roi de la I[ère] dynastie». Il aurait fallu dire: *sixième roi* etc.

P. 148. Il est parlé d'un dieu qui soulève à deux mains la déesse du ciel »pour la tenir séparée de *Shou*, le dieu de la terre». — Au lieu de *Shou*, lire évidemment *Keb*.

P. 187, à propos de la »stèle de Besmaout», il est dit que Besmaout fut »né *l'an 18* de Psammétique». Il faut rectifier cette donnée en »*l'an 28*», d'accord aveo PIEHL, *Inscriptions Hiéroglyphiques*. Tr. Série, pl. LXXXIX, l. 1.

P. 298, Osiris est appelé »dieu de Mendès et d'Abydos». Ne vaut-il pas mieux dire »dieu de Busiris et d'Abydos»? Bien entendu, je ne conteste point que le bélier de Mendès (disons plutôt Thmuis, Mendès ayant pour dieu fetisch le bouc!) ne puisse quelquefois s'identifier avec Osiris, mais Busiris est en général la ville du *Delta* qui forme antithèse à Abydos, en guise de place préférée d'Osiris dans la *Haute Egypte*.

Page 325 et 326. La description que l'auteur fournit pour le tombeau d'Aménophis II contient des données contradictoires relatives à la »momie», contradictions qui proviennent peut-être de quelque faute d'impression.

Page 378, le groupe [hieroglyphs] que M. Maspero traduit »le policier de l'oasis *Ouabhatpou*», je voudrais

en lire le nom propre d'une autre manière: *Uastihotep*, en renvoyant à la *Zeitschrift* 1879, page 146 *et* note 3.

Page 307, le temple de la déesse *Apit* est dit être »encore debout aujourd'hui, à *l'est* du temple de Khonsou à Karnak». Il fallait évidemment lire: *à l'ouest*.

Comme on voit, les erreurs que, en parcourant à la hâte le nouveau catalogue de M. Maspero, j'ai réussi à signaler ne sont ni nombreuses ni bien saillantes, et je ne puis que regretter d'avoir su si peu »rendre le service» que, à la fin de l'*avertissement*, M. Maspero demande à ses lecteurs. L'indulgence qu'il y sollicite pour »les erreurs» s'est donc trouvée à peu près inutile. Il nous reste à exprimer au profit de l'égyptologie le souhait que la nouvelle édition revue et augmentée qu'il nous promet pour »l'an prochain» paraisse aussi tôt que possible.

K. P.

Abraham's Vermächtnis[1]

aus dem Koptischen übersetzt

von Lic. phil. **Ernst Andersson** zu Upsala.

Dieses ist der Hintritt unserer heiligen Väter, der drei Patriarchen Abraham, Isak und Jakob Israel. Was Abraham betrifft, so verliess er das Irdische am 28sten Mesori, Isak wieder am 28sten, (und) Jakob seinerseits am 28sten dieses selben Monats Mesori; und sie wurden mit Glanz und Ehre in die Himmel emporgenommen. Dieses hat unser heiliger Vater, Abba Athanasius, Erzbischof von Alexandria und der Apostel (?) Alexandrias, dargelegt; er hat es in den alten Sammlungswerken unserer heiligen apostolischen Väter gefunden mit Gottes Frieden. Amen.

Höre aufmerksam auf mich, o Volk, das Christus lieb hat, dass ich dir von dem Leben und dem Hintritt unserer heiligen Väter, der Patriarchen Abraham, Isak und Jakob, erzähle. Dieses habe ich, euer Vater Athanasius, in den uralten Sammlungswerken unserer heiligen apostolischen Väter gefunden einem jeden zu Nutzen, der darauf hören wird, damit Gott gepriesen werde. Also: als die Tage unseres Vaters, des Patriarchen Abraham, sich ihrem Ende genaht waren, begab es sich, dass Gott den heiligen Erzengel Michael zu ihm sandte, um ihm den Entschluss seines Hintritts zu sagen. Aber Abraham befand sich draussen auf dem Felde; der Erzengel Michael erschien ihm, und er sagte zu ihm: »Heil dir, Abraham, du grosser Mann!» Abraham antwortete und sagte zu dem Erzengel

[1] Für den koptischen Text vgl. I. Guidi: Il Testo Copto Del Testamento Di Abramo [Auszug aus Rendiconti Della Reale Accademia Dei Lincei. Serie Quinta. Vol. IX Roma 1900].

Michael: »Heil dir höchlich[1], mein Herr (und) Bruder!« Der Patriarch Abraham sagte zu dem Erzengel Michael: »Woher kommst du, oder wohin wirst du gehen[2], da du so ganz allein wandelst? Wohlan, o mein Bruder, sieh dich vor, dass dich nicht etwa ein wildes Tier auf dem Felde erschrickt«[3]. Darauf sagte Abraham zu Eleasar, seinem Knechte: »Beeile dich, gehe in die Stadt, hole mir ein junges Maultier[4], dass wir diesen Fremdling auf dasselbe setzen, damit er sich nicht auf der Wanderung ermüde«[5]. Michael sagte zu Abraham: »Schicke nicht, um Zugtier für mich zu holen, sondern stehen wir auf[6], gehen wir alle beide von[7] dem Felde und warten wir gegenseitig auf einander.« Sie standen auf, sie wanderten alle beide, bis sie den Fuss eines dreiwipfeligen Baumes erreichten, seiner Art nach eine Tamariske. Sie hörten eine Stimme, sie ging von einem der Wipfel aus, gerade wie ein Wind, indem sie bis dreimal rief, sagend: »Heilig, heilig, heilig ist derjenige, bei welchem der Botschafter (der Engel) eingekehrt ist«. Aber nachdem Abraham dieses gehört hatte, überfiel ihm plötzlich grosse Furcht. Aber nachdem sie die Stadt erreicht hatten, gingen sie in Abraham's Hütte. Abraham sagte zu seinem Sohn Isak: »Mein Sohn Isak, beeile dich, hole das Waschbecken, dass wir diesem fremden Mann, der bei uns eingekehrt ist, die Füsse abwaschen mögen, denn mein Herz sagt mir, dass dies das letzte Mal ist, das dein Vater Wasser in ein Waschbecken giessen und einem Fremden, der bei ihm einkehren wird, die Füsse waschen wird. Ich sage dir, o du mein geliebter Sohn Isak, dieses ist das letzte Mal, das du deinen alten, guten Vater sehen wirst.« Isak aber weinte, sagend: »Mein Vater Abraham, was ist diese von Betrübnis und Thränen erfüllte Rede, die ich von dir gehört habe, indem du sagst: Dieses ist das letzte Mal, o mein guter Vater!« Abraham sagte zu seinem Sohn Isak: »Ich weiss selbst nicht, was mir geschehen ist,

denn von dem Augenblicke an, als dieser Mann bei mir eingekehrt ist, ist mein Herz in mir erweitert worden.» Darauf sagte Abraham zu seinem Knechte: »Beeile dich, geh' zu den Schafen und allem Hornvieh, sei es Schafe, Ziegen oder Kälber. Hole uns geschlechtsweise von jeder Art drei, schlachte sie und bereite sie zu, damit ich mich mit diesem Fremdling freue, der bei uns eingekehrt ist, bevor ich dahineile und dort bleibe zu ewiger Zeit.» Abrahams Knecht eilte fort und that, wie ihm geheissen war. Während sie aber mit dem Zubereiten beschäftigt waren, kam Michael aus Abraham's Hütte heraus in irgend einer Angelegenheit; er flog zu den Himmeln empor [8], er warf sich vor Gott nieder und betete zu ihm, so sagend: »Ich rufe Deine Güte an, und ich lobe Deine Barmherzigkeit, damit Du den Gedanken an den Tod in Abraham's Herz sich festbeissen lassest, dass er allein wisse, dass er das Irdische verlässt (verlassen wird), und weiter dass Du seinen Sohn Isak es in einer Erscheinung sehen lassest, da ich ihm dieses bittere und von Thränen und Betrübnis erfüllte Wort nicht sagen kann, nämlich dass er stirbt (sterben wird), weil er dein guter Freund ist. Und weiter: ich besuchte ihn, ich mit dir und Gabriel zusammen, und er bezeugte uns grosse Menschenliebe. Und weiter, weil er die verkörperte Gastfreundschaft gegen die Fremdlinge und die Heiligen ist; deshalb kann ich ihm dieses bittere Wort nicht sagen, und hart ist es [11].» Der Herr des Weltalls [12] antwortete und sagte zu Michael: »O Michael, mein getreuer Diener, steh'auf, fliege zu Abraham und thue, als wenn du mit ihm ässest von alledem, was er essen wird, und schlafe auch du, wo er schlafen wird; sei ihm in nichts ungehorsam, da er mein guter Freund ist, und ferner weil Ich bei dem Hain Mamre sein Gast war.» Nachdem aber der Erlöser dieses zu Michael gesagt hatte, kam er in irgend einer Angelegenheit wieder, er ging in Abraham's

Hütte und fing zu essen an. Aber Abraham ass mit Michael und seinem Sohn Isak. Während sie aber assen, sagte Abraham zu seinem Sohn Isak: »Beeile dich, mein Sohn, mache die Schlafstelle zurecht, damit [13] dieser Fremdling, der bei uns eingekehrt ist, ausruhe!» Isak sagte zu seinem Vater: »Mein Vater, ich komme auch zu euch und schlafe diese Nacht.» Abraham sagte: »Belästigen wir nicht diesen fremden Mann, geh' du in deine Kammer hinein und schlafe dort, hörst du!» Abraham aber schlief mit Michael; Isak, sein Sohn dagegen schlief in seiner Kammer. Aber als es Mitternacht wurde, begab es sich, dass Isak entsetzt aus dem Schlafe emporfuhr; er ging zu der Kammerthür seines Vaters, er klopfte, er schrie und weinte, sagend: »Mein Vater Abraham, steh' auf und öffne deinem Sohn Isak die Thür, damit ich eintrete, einen herzlichen Abschied von dir nehme und auch dieses Mal mich an dir satt sehe, bevor du von mir abgehest.» Sogleich stand Abraham auf, höchlich erschrocken, er öffnete seinem Sohn Isak die Thür. Isak aber lief seinem Vater entgegen und küsste ihn auf den Mund, sie umarmten sich, sie weinten so heftig, dass auch Michael selbst mit ihnen weinte, als er sie auf diese Weise betrübt sah. Als aber Rebecka sie selbst mit ihren Mägden dieses erfahren hatte, stand sie auf und ging an die Thür der Kammer, wo Abraham schlief. Sie hörte sie bitterlich weinen; sie öffnete die Thür, lief ensetzt hinein und sagte zu Abraham: »Mein Herr (und) Vater Abraham, ist vielleicht mein Herr Isak gestorben, da ihr auf diese Weise weinet?» Als sie aber Michael hatte weinen sehen, wandte sie sich wieder um und sagte: »Keineswegs, Isak ist es nicht, der gestorben ist, sieh, jetzt sehe ich Isak mit seinem Vater leiden!» Sie sagte zu Michael, der menschliche Gestalt hatte: »Ich meine dich [14] (meine Frage gilt dir), o Mensch, woher bist du gekommen, oder wohin wirst du gehen [15]? O, du Mann, hast du viel-

leicht mit meinem Herrn Abraham Verhör angestellt wegen Lot, seines Bruders, weil er sowohl als seine Söhne gefangen genommen worden sind?» Michael antwortete und sagte zu Rebecka: »O, Rebecka, Erzieherin der Gerechten, ich habe weder Verhör wegen Lot noch wegen irgend eines seiner Söhne angestellt. Denn der Herr wacht über ihn überall da, wohin er kommt seine Zuflucht zu nehmen; nichts Böses soll ihn befallen, weil es ein geehrter Stamm ist.» Rebecka antwortete: »Gesegnet seist du bei deinem Eingang und deinem Ausgang» — sie hatte nämlich seine Stimme von den Tagen ihrer Väter und ihrer Männer wiedererkannt. Und sie sagte zu Abraham: »Warum weinst du, nun da der Heilige bei dir ist?» Abraham antwortete: »Wo [18] bekommst du zu wissen, o meine Tochter, dass dieser Mann heilig ist?» Rebecka antwortete, sagend: »Wenn ich mich in meinem Herzen nicht irre, o mein Vater, so ist dieser einer der drei Männer, die dich unter dem Baume des Mamre besuchten, dieselben, welchen du das Gastmahl zubereitetest.» Und Abraham sagte zu ihr also: »Recht, meine Tochter, denn von dem Augenblicke an, als ich ihm die Füsse wusch, wusste ich, dass es einer von denen war, die nach Sodom (hinunter) eilten; aber fragen wir ihn, sagend: Weshalb bist du hierher gekommen?» Abraham antwortete und sagte zu dem Erzengel Michael, der die Gestalt eines Menschen hatte: »In welcher Angelegenheit, o mein Bruder, bist du hierher gekommen?» Michael sagte zu ihm: »Isak, dein Sohn, wird dir sagen, was er gesehen hat.» Abraham sagte zu Isak: »Was sahst du, o mein geliebter Isak?» Rebecka aber erfasste weinend Isak und bat ihn, so sagend: »Mein Herr Isak, sage uns, was du sahst, erzähle uns und verbirg uns nichts!» Isak sagte zu ihnen: »Meine Zunge wird nicht geeignet sein, mich erzählen zu lassen, was ich sah, aber höret auf mich, dass ich euch alles, was ich sah, sage. Es geschah mir aber

in meiner Kammer, während ich allein schlief, dass ich um Mitternacht eine Erscheinung sah. Sieh, die Sonne, der Mond und die Sterne bildeten einen Kranz auf meinem Haupte. Darauf sah ich einen scheinenden Mann aus den Himmeln herausgekommen, diesen, welchen man den Vater aller Lichter nannte; er nahm die Sonne weg, die auf meinem Haupte war. Der Mond weinte (wandte sich weinend) gegen den scheinenden Mann, sagend: Man hat das Licht, welches in meinem Hause ist, weggenommen, denn wenn ich machtlos werde, giebt mir die Sonne Kraft, dass ich wieder neu werde. Als aber auch die Sterne ihrerseits in dieselbe thränenvolle Wehklage mit einstimmten, so protestierte auch die Sonne wider den scheinenden Mann, sagend: Wenn du mich wegnehmen wirst, so warte, dass ich meine Strahlen mitnehme, denn ich will sie nicht hinter mich lassen. Aber darauf, o meine Schwester Rebecka, blickte ich nach rechts von mir, und ich sah die Sonne dort meinem Vater Abraham und den Mond meiner Mutter Sarah gleichen. Aber auch die Sterne (waren) [17] wie sämtliche meine Diener, und sie weinten alle. Aber auch ich weinte mit ihnen über meinen Vater Abraham, vor Furcht er würde von mir genommen werden. Der scheinende Mann antwortete und sagte zu mir: Weine nicht, Isak, über deinen Vater Abraham, vor Furcht er werde von hinnen scheiden, da er nämlich von Bedrängnis fortgenommen und in den freien Raum geführt werden wird, aus Armut befreit und zu Reichtum geführt, aus Knechtschaft genommen und zu Freiheit versetzt werden wird. Aber nachdem ich dieses gesehen hatte, ging ich an die Kammerthür, indem mein Herz in mir erschrak; sieh, jetzt habe ich euch gesagt, was ich sah.» Der Erzengel Michael antwortete: »Was du sahst, hast [18] du uns durch deine Worte kund gegeben, o mein Sohn, und sie werden zur Wahrheit werden.» Da verstanden alle, dass Abraham aus dem Leibe gehen sollte;

sie weinten gar sehr. Der Patriarch [19] antwortete und sagte zu Michael: »Wenn dieses Gottes Willen ist, oder wenn Er für mich so bestimmt hat, so will ich keinen Einwand machen; ich will dich nur bitten, mein Herr, dass du deinem Diener Mut in's Herz einredest und ihn zu den Himmeln hinaufnimmst, ehe er [20] noch den Körper verlassen hat.» Michael sagte zu Abraham: »Das ist nicht meine Sache, sondern das gehört meinem Herrn. Was mich betrifft, so werde ich zu Gott für dich beten; wenn Er mir gebietet, werde ich dich mit Freud' und Wonne empornehmen.» Jetzt ging Michael aus Abraham's Hütte fort und flog in die Himmel hinauf; er betete zum Vater für Abraham, damit Er ihn beauftragen möchte, dass er ihn zu den Himmeln empornehme. Der Vater sagte, während Er mit dem Erzengel Michael sprach: »Gehorche Abraham in allem, was er dir sagen wird; führe ihn zu den Himmeln herauf in seinem ursprünglichen Leibe; erkläre ihm alles, was er (zu wissen) verlangen wird, und sieh zu, dass du ihn ordentlich überzeugst, da er mein guter Freund ist.» Da ging der Erzengel Michael fort von dem Herrn, er setzte sich und Abraham auf eine Wolke; die trug sie bis zu den Gegenden des Ozeans und hob sie mit Herrlichkeit zu den Himmeln empor. Ich Abraham sah eine Pforte dort — eine grosse und eine kleine. Ich sah einen Mann, der weisse Kleider trug, auf den beiden Pforten weinend sitzen, doch bisweilen lachte er. Aber sein Weinen war viel grösser als sein Lachen: ungefähr elf Mal. Ich sagte zu Michael: »Was sind diese zwei Pforten, (ich meine) diese grosse und diese kleine?» Michael sagte zu mir: »Diese ist die Pforte, die zum Leben und zum Tode hineinführt. Du siehst diese grosse und weite Pforte, diese ist die, welche zum Tode hineinführt; du siehst auch diese kleine Pforte, diese ist die, welche zum Leben hineinführt; du siehst diesen Mann, der mitten zwischen ihnen sitzt, dieser ist

Adam, der erste Mensch, welchen Gott an diese Stelle gesetzt hat, damit [21] er alle die Seelen, die das Irdische verlassen, durch dieselbe ziehen sehen soll. Du siehst ferner, dass sein Weinen grösser als sein Lachen ist, nämlich da er die bösen Thaten von all den Seelen sieht, die das Irdische verlassen, durch dieselbe ziehen wollend, denn Tausende sind diejenigen, die in die Pforte des Verderbens hineingeflogen sind, wogegen aber die in die Pforte des Lebens hineingeflogenen wenige sind». Darauf schlug ich meine Augen auf und wurde Massen von Seelen gewahr, ihre Zahl Zehntausende ausmachend; indem ihre Engel hinter ihnen her wanderten, gingen sie zur Pforte des Verderbens hinein. Michael sagte zu mir: »Komm, suchen wir unter diesen Seelen und sehen wir nach, ob wir diejenige finden, die es würdig sei, dass ich sie zu dem Leben des Herrn nehme». Aber Abraham und Michael suchten beide unter den Seelen, ohne die würdige unter ihnen zu finden ausser einer einzigen Seele, deren Sünden ihren guten Thaten gerade entsprachen; die nahmen sie zu dem Leben hinein, aber die übrigen Seelen wurden alle mit einander zur Pforte des Verderbens hineingenommen. Michael sagte: »Weh diesen, weh diesen, weil sie Sünder sind, welche es nicht vermocht haben zum Leben hineinzufliegen.» Ich Abraham aber, ich antwortete meinesteils: »Ich bin ein Mann, der auch das zeitliche Leben in einem beschwerlichen Körper lebt, ich weiss nämlich, dass es für Niemanden möglich ist zu jener engen Pforte einzugehen, welche die Pforte des Lebens ist, ausser für eine kleine Anzahl, die nämlich, die zwölf Jahre alt sind, und die, welche sich vor der Sünde gehütet haben». Der Erzengel Michael sagte zu mir: »Fürchte dich nicht, Abraham, weder du, noch die nach dir kommen werdenden, nämlich diejenigen, die dir gleichen werden, denn ihr werdet zum ewigen Leben eingehen.» Ich sagte zu dem heiligen Erzengel Michael: »Mein Herr, nun

alle diese Seelen, die aus dem Leibe kommen, ist es denn der Tod, der sie ausführt, oder ist es also ihr Engel?» Der Erzengel Michael sagte zu mir: »Fürchte dich nicht, Abraham, weder du noch diejenigen, die dir gleichen werden, denn der Tod führt sie aus dem Leibe.» Ich sagte zu dem heiligen Erzengel Michael: »Wie viele Seelen scheiden täglich dahin in der ganzen Welt, und wie viele Seelen werden geboren?» Der Erzengel Michael sagte zu mir: »Glaubst du[22], o Abraham, dass diese Seelen die einzigen sind, die täglich in der ganzen Welt aus dem Leibe kommen, o Abraham?» Ich sagte zu dem Erzengel Michael: »Unterrichte mich, denn ich bin unwissend.» Der Erzengel Michael sagte zu mir: »Höre zu, so will ich dich darüber aufklären, wie viele Seelen also täglich[23] in der ganzen Welt das Irdische verlassen, sei es während des Tages, sei es während der Nacht (so ist die Zahl) 99 tausend und 99 hundert.» Aber indem der Erzengel Michael mir dieses sagte, sieh, da wurde eine Seele hervorgeführt, gerade wie ein Räuber umzingelt, und man sagte: »Der Richter spreche das Urtheil über diese Seele.» Der Richter sagte: »Man lese ihr von[24] ihren Thaten vor! Sieh, ihre Thaten sind aufgeschrieben.» Sogleich aber trat ein greiser Mann aus dem Vorhang der Allerheiligsten hervor, ein Buch in seiner Hand, und er fing an alle die Sünden jener Seele vorzulesen bis hinauf zu dem Bösen, das sie gethan hatte. Jene Seele ängstigte sich vor dem Richter, also sagend: »Nichts von diesem ist je durch mich entstanden;» die Seele dachte nämlich bei sich selbst, dass man sich nicht alles erinnern würde, was sie gethan hatte. Gott, der rechtfertige Richter, sagte zu ihr: »Pflegt denn unwahre Rede hier zu entstehen hier, wo es keine Lüge giebt?» Jene Seele fing an zu reden, sagend: »Mein Herr, nichts von diesen ist je durch mich zur Wirklichkeit geworden.» Der Richter sagte zu ihr: »Du willst, dass die Thaten, die du

vollbracht, jede für sich, dich jetzt verklagen sollen und dass deine Erinnerung an sie alle erfrischt werde.» Der Richter gab ein Zeichen mit seinen Augen, gleich standen sie wider sie als Zeugen auf. Der erste sagte zu ihr: »Sieh mich an, o Seele; bist du nicht dieselbe, die du dich überhobst[25]? Du sprachst in böser Absicht mit dem Manne deiner Tochter, sagend: Steh'auf, pflege fleischlichen Umgang mit mir und nimm den Platz meines Mannes ein (und so setztest du fort), bis du dich wider deine eigene Tochter erhobst und sie tödtetest und ihren Mann von ihr nahmst»[26]. Sobald die unglückliche Seele dieses gehört hatte, brach sie in Thränen aus, sagend: »Weh mir, weh mir und meinen Übertretungen! Wohin soll ich fliehen, da ich bei mir glaubte, dass Niemand das, was ich gethan hatte, wusste. Sieh, jetzt werde ich verklagt.» Der zweite Zeuge stand auf und verklagte sie, sagend: »Sieh mich an, Seele, bin ich nicht derjenige, der aufrecht stand damals, als[27] die Einwohner des Himmels und die Bewohner der Erde den Lobgesang aufstimmten? Statt deine Hände auszustrecken und zu Gott zu beten, dachtest[28] du nicht einmal an Gottes Namen, sondern du verweiltest[29] in Fressen und Saufen und in all deinen ungemein schlechten Begierden.» Der dritte Zeuge stand wider sie auf, sagend: »Sieh mich an, Seele, und suche mich zu erkennen! Bin ich nicht derjenige, der gesetzt ist zu wachen über die dankbare Gesinnung?» Und sie weinten alle: die Engel, die Erzengel, Cherubim und Seraphim, über das Menschengeschlecht. Der Zeuge sagte zu ihr: »Du pflegtest bei Nacht auszugehen und Schändlichkeiten betreiben.» Nachdem aber die Seele dieses gehört hatte, brach sie in Thränen aus, sagend: »Lass es mir also genug sein, o rechtfertiger Richter, von ihren Anklagen wider mich! Ich weiss, dass ich weiter nichts vorzubringen habe.» Sogleich verstummte ihr Mund; sie wurde zum Abgrunde der Unterwelt hinuntergeworfen.

Ich sagte zu dem heiligen Erzengel Michael: »Mein Herr, wer ist dieser hohe, greise Mann, der dieses Buch in seiner Hand hat und der das Memorandum über diese Seelen dem Richter in die Hand setzt?« Der Erzengel Michael sagte zu mir: »Es ist Enok, der Schreiber der Gerechtigkeit; Gott sah, dass er ein zuverlässiger Mann war, und er setzte ihn zu buchen alle guten und bösen Thaten, welche[30] die Menschen thun.« Aber nachdem Abraham dieses gesehen hatte, führte der heilige Erzengel Michael ihn in seine Hütte hinein, und er schlief auf seinem Lager, damit er seine Tage beschliessen würde in derselben Art wie jeder Mensch — so wie Gott für ihn bestimmt hat. Aber Abraham rief alle seine Knechte und seine Mägde herbei; er gab ihnen ihre Freiheitsbriefe, und er richtete den Armen an jenem Tage ein grosses Gastmahl an. Als aber sein Hinscheiden genaht war, sagte Gott zu Michael: »Mein Erkorener, ich will nicht, dass der Tod Abraham erschrecke, während er aus dem Leibe kommt, da er mein guter Freund ist, sondern putze ihn auf, als er zu ihm eingehen wird, damit seine Seele in ihm nicht erschrecke.« Aber Michael putzte den Tod gemäss Abrahams Thaten auf, und er sandte ihn zu ihm. Aber der Tod trat ein, er rückte sich hinunter an Abrahams Seite, während er schlief; als er seinen Körper berührt hatte, erschrak er, sein Leib schauderte, und seine Seele wurde erweitert in ihm, verlangend aus seinem Leibe zu entkommen. Abraham sagte zu ihm: »Wer bist du, den ich hier sehe, denn von dem Augenblicke an, als ich dich gewahr wurde, sind mein Leib, meine Seele und sämtliche meine Glieder von Schrecken in meinem Innern geschlagen worden, und meine Seele ist unruhig geworden, sich sehnend aus demselben zu entkommen. Aber wer du bist, den ich hier sehe, das weiss ich nicht: bist du vielleicht ein dem Vater zugehöriger mächtiger Engel, du der du so schön und so hoch

geehrt bist? Deshalb konnte ich deinen Glanz nicht aushalten. Aber zu der Zeit da[31] die Engel zu mir kommen werden, (dann) bekomme ich mehr Kraft, mein körperliches Ich wird kräftig, und meine Seele wird fröhlich in mir. Aber als du zu mir hereintratst, da fiel mein körperliches Ich in Ohnmacht, so wie auch meine Seele in meinem Innern erschrak. Ich beschwöre dich also, sage mir, wer du bist, aber schrittweise, sieh, meine Augen sind dunkel, ich erkenne[32] nicht diejenigen, welche mich umgeben. Allmählich hat mein Vermögen sinnlicher Wahrnehmung seine gottgeborene Kraft hassen wollen und hat seine göttliche Kraft hinter sich gelassen. Schritt für Schritt (also), da mein Verstand umnebelt worden ist. Nun also, sieh, meine Zunge ist unfähig, sie ist schwach geworden, sie erstarrte, als du zu mir hereintratst. Nach und nach ist mein Athem in mir leichter geworden; er ist nahe daran zu erlöschen. Jetzt dagegen hat meine Seele in mir angefangen erregt zu werden, verlangend von meinen Gliedern zu entkommen.» Aber Abraham weinte höchlich, er rief unter grosser Furcht und mit lauter Stimme zu seinem Sohn Isak, sagend: »Nähere dich mir, o mein Sohn, und sieh nach, ob du den, der mein Lager umgiebt, wirst erkennen können, denjenigen nämlich, um dessen willen ich erschrecke, da ich ein alter Mann bin; meine Augen sind dunkel, deshalb erkannte ich ihn nicht.» Aber Isak nahte sich seinem Vater; er küsste seinen Mund und sagte zu ihm: »Mein Vater, Abraham, ich sehe Niemanden um dich. Warum weinst Du[33] und ängstigst Du dich? Sage mir deinen Gedanken, mein Vater!» Abraham sagte zu ihm: »Mein Sohn Isak, dein Vater wird das Irdische verlassen wie Jedermann, indem er forteilen und nimmer mehr zurückkehren wird.» Isak brach in Thränen aus und sagte zu seinem Vater: »Weh mir, wenn Du weggehst und mich lässest, und ich verwaist werde! Wo soll ich einen anderen

Vater finden dir gleich?» Abraham sagte zu ihm: »Weine nicht, o mein Sohn Isak, und beunruhige dich auch nicht! Du hast den Herrn, Er wird auch dich beschirmen bis auf den Tag, wo du dahinscheiden wirst.» Aber Abraham wandte sich an denjenigen, der an seiner Seite lag, und sagte zu ihm: »Sage mir deutlich und klar, wer Du bist und wie Du heisst.» Der Tod sagte zu ihm: »Höre wie bitter mein Name ist! Ich bin der Ursprung der Trauer. Ich bin der Art: wen ich wegnehme, der kehrt nie mehr zurück[34]. Ich bin derjenige, der einem jeden Schrecken einjagt. Ich bin derjenige, der über eine Mutter Trauer zieht und der ihr ihre Söhne, die rings um sie sind, beraubt. Ich bin der Tod, o Abraham, ich der ich alle Menschen hinwegführe.» Abraham sagte zu dem Tode: »Bist Du der Tod, Du der Du so schön bist! Wie in aller Welt willst[35] Du, dass ein Mensch erschrecke, wenn Du ihm mit solcher Schönheit nachkommst?» Der Tod sagte zu Abraham: »Glaubst[36] du, dass ich allen Menschen auf dieser Weise nachkomme? Keineswegs, o Abraham, sondern es sind nur die Gerechten, denen ich in dieser Schönheit nachfolge. Aber die Sünder dagegen ihnen fliege ich in meiner ganzen Hässlichkeit nach, und ich jage ihnen Schrecken ein, wenn ich sie aus dem Leibe herausführen werde.» Abraham sagte zu dem Tode: »Gehört diese so ausserordentliche Schönheit zu deiner Umgebung?» Der Tod sagte zu Abraham: »Diese Schönheit gehört dir, indem ich mich im Verhältnis zu Jedermanns Thaten drapiere und ihnen so nachkomme.» Abraham sagte zu dem Tode: »Zeige mir Dich wieder in Deiner rechten Gestalt und Form, dass ich Dich sehe!» Der Tod sagte zu Abraham: »Bleiben dann deine Knechte draussen vor der Kammerthür, damit sie mich nicht etwa sehen und alle mit einander sterben, da Niemand je meine (rechte) Gestalt geschaut hat und am Leben geblieben ist.» Abraham sagte zu dem Tode: »Ist es in der That möglich, dass Jemand vor seinem (bestimmten) Alter

und vor seiner Zeit stirbt?» Der Tod sagte zu Abraham: »Ja, während der grossen Heimsuchungen und der Pestkrankheiten, die Gott über den Landen und den Städten zu erwecken pflegt um ihrer Sünden willen. Wenn Er ihnen zürnt, sendet Er uns, sagend: Führet ihre Seelen fort in der Weise, die euch am besten scheint. Aber wir gehen beide aus, ich der Tod und mein Sohn, den ich von dem Schmutz der Materie erzeugt habe. Ich habe ihn Prilimos genannt, weil er von Jedermanns Schmutz ist. Aber wir ziehen beide aus, von Zorn erfüllt; wir schlagen dabei von Anfang bis ans Ende. Was denjenigen betrifft, der uns auf jedem Pfade begegnen wird, so schonen wir weder klein noch gross. Wir schämen uns nicht vor einem greisen Mann; wir schonen nicht Knaben, wir haben kein Erbarmen mit einem Kinde, das von seiner Mutter Milch säugt. Wir schonen weder verlobte Braut noch Bräutigam, sondern wir nehmen sie hin aus ihrem Brautgemach; mein Sohn, Prilymos, giebt Krankheit[37], meine besondere Aufgabe ist, sie aus dem Leibe zu führen.» Aber nachdem er dieses gesagt hatte, fing er an seine rechte Gestalt zu zeigen, und er entkleidete sich seiner ganzen Schönheit, indem er eine Menge Köpfe hatte, einige mit scheusslichen Gesichtern, andere Feuer ausspeiend, so dass 18 von Abrahams Knechten zur Erde fielen und starben zufolge seiner Schauerlichkeit, aber die übrigen fielen auf ihre Gesichter. Der Schatten des Todes bedeckte sie, bis Michael kam und Abrahams Knechte erweckte[38] und sie aufrecht stellte, so dass der Tod sich nebst denen, die ihm gehörten, zurückzog, um sich zu seinen Plätzen zu begeben. Aber der Erzengel Michael nahm Abrahams Seele und hüllte sie in leinene Sterbegewänder ein. Er legte sie auf einen scheinenden Wagen; vor demselben zogen Heerscharen von Engeln, bis seine Seele zu den Ruhestätten im dritten Himmel hineingenommen wurde; er freute sich mit all den Gerechten.

Der Patriarch Abraham starb am 28sten des Monats Mesori, 170 Jahre alt[39]. Aber Isak beweinte seinen Vater, und er balsamierte ihn unter grossen Ehrenbezeugungen; er nahm ihn und begrub ihn in das Grab seiner Mutter Sarah, das er von den Kindern Heth gekauft hatte; man verbrachte 60 Tage damit Abraham zu beweinen. Aber nach Verlauf der Trauerzeit ging Isak in seine Hütte und sagte zu seinen Knechten: »Sieh, mein Vater hat euch frei gemacht! Stehet Ihr selbst auf und vollziehet die Thaten der Freiheit, damit die Freiheit euch zu Teil werde[40]!» Aber Isak dagegen legte mehr Werth auf diejenigen Sachen, die seines Gottes Dienst zukamen, indem er an seines Vaters, Abrahams, Gott glaubte und den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist ehrte — dieser, der durch Ihn ist; alle Herrlichkeit, alle Ehrenbezeugung und alle Huldigung soll dem Vater mit Ihm und dem Heiligen Geiste, der lebendig macht und nebst Ihm existiert, gebühren jetzt und immer und zu der Ewigkeit aller Ewigkeiten. Amen.

Das Leben unseres Vaters des Patriarchen Abraham wurde zu Ende. Sein heiliger Segen bleibe mit unserem ganzen Volke zu ewiger Zeit. Amen.

Anmerkungen.

[1] ⲧⲟⲛⲁ, vgl. A. PEYRON's Lexicon Linguæ Copticæ s. 246, wo nur Formen mit auslautenden ⲟⲩ, ⲱ und ⲉ zu finden sind.

[2] ⲉⲕⲛⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ⲉⲑⲱⲛ, man erwartet im Boheirischen ⲁⲕⲛⲁϣⲉ etc., vgl. STERN, Koptische Grammatik § 380; ⲉⲕⲛⲁ scheint hier ein Sahidicismus zu sein. Übrigens vgl. I. GUIDI, Il test. copt. del Testam. di Abramo s. 172 l. 16 und s. 176 l. 12.

[3] ⲡⲉ, muss gestrichen werden.

[4] ⲙⲁⲥⲙⲫⲟⲣⲕ, vgl. PEYRON, Lex. Linguæ Copt. s. 169, wo man nur die sahidischen Formen ⲙⲉⲥⲡⲟⲣⲕ und ⲙⲁⲥⲡⲟⲣⲕ findet; vgl. auch ZOEGA, Catalogus s. 413 not. 12.

[5] ⲙⲏⲡⲱⲥ ⲁϥϧⲓⲥⲓ, ⲙⲏⲡⲱⲥ = damit nicht, fordert regelmässig den Conjunctiv; man kan doch hier übersetzen: »vielleicht hat er sich auf der Wanderung ermüdet».

[6] Was die Form ⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ betrifft, vgl. ZOEGA, Catalogus s. 22 l. 31 und s. 580 not. 3; vgl. ferner GUIDI, Il Test. copt. del Testam. di Abramo s. 172 l. 9 und unten Anm. 25.

[7] ϧⲉⲛ ⲧⲕⲟⲓ, ϧⲉⲛ = ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ wie oft anderswo, z. B. P. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch Num. 10, 12 ⲁⲩⲟⲩⲱⲧⲉⲃ...... ϧⲉⲛ ⲡⲧⲱⲟⲩ ⲛⲥⲓⲛⲁ = ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲧⲱⲟⲩ etc.

[8] ⲉϧⲣⲏⲓ ist fehlerhaft, der Zusammenhang fordert ⲉϩⲣⲏⲓ.

[11] ϥⲛⲁϣⲧ, vielleicht besser ⲉⲑⲛⲁϣⲧ.

[12] ⲡⲙϭⲥⲡⲓⲉⲛⲧⲏⲣϥ ist ein Druckfehler statt ⲛϭⲥⲙⲡⲓⲉⲛⲧⲏⲣϥ.

[13] Man kann hier auch übersetzen: »denn dieser Fremdling etc. wird sich ausruhen». ϫⲉ = damit mit dem dritten Futur ist im Boheir. sehr selten, vgl. doch unten Anm. 21.

[14] ⲁⲓϭⲉⲣⲟⲕ, ϭ ist zu bemerken; gewöhnlicherweise findet man ϫ statt ϭ, also ⲁⲓϫⲉⲣⲟⲕ.

[15] vgl. oben Anm. 2.

[16] ϫⲉ ⲉⲣⲉⲥⲱⲟⲩⲛ ⲛ̄ⲑⲱⲛ, der Satz ist wahrscheinlich fehlerhaft; man erwartet: ϫⲉ ⲁⲣⲉⲥⲱⲟⲩⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲑⲱⲛ = woher weisst du; ⲉⲣⲉ ist wenigstens ein Sahidicismus.

[17] sc. ⲛⲉ = waren.

[18] Ich lese hier in dem koptischen Text ⲁⲕⲟⲩⲱϩⲉⲙ statt ⲟⲩⲱϩⲉⲙ. Eigentlich ist der Satz so zu übersetzen: »was hast du gesehen? Wiederhole uns (es) mit deinen Worten etc.»

[19] ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲭⲏⲥ, Druckfehler statt ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ.

[20] ⲙ̄ⲡⲁⲧⲁⲓ ist fehlerhaft; man erwartet ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉϥⲓ.

[21] vgl. oben Anm. 13; ϫⲉ kan hier auch *weil* bedeuten.

[22] ⲉⲕ- scheint ein Sahidicismus zu sein; man erwartet im Boheir. ⲁⲕ- oder ⲭ-(ⲙⲉⲩⲓ).

[23] ⲙ̄ⲙⲏⲛ ⲓ Druckfehler statt ⲙ̄ⲙⲏⲛⲓ.

[24] ϧⲉⲛ = ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ vgl. oben Anm. 7.

[25] ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ, man erwartet eigentlich ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲱⲟⲩⲛⲓ; übrigens vgl. oben Anm. 6.

[26] ⲛ̄ⲧⲉⲣⲱⲗⲓ, Druckfehler statt ⲛ̄ⲧⲉⲱⲗⲓ.

[27] ⲉⲧⲉⲣⲉ ist ein Sahidicismus, der boheirische Dialect fordert ⲉⲧⲉ vgl. STERN, Kopt. Gr. § 411.

[28] ⲙ̄ⲡⲉⲣⲉⲉⲣⲫⲙⲉⲩⲓ ist fehlerhaft; hier ist ⲙ̄ⲡⲉ statt ⲙ̄ⲡⲉⲣⲉ zu lesen.

[29] ⲉⲣⲉϣⲟⲛ ist wahrscheinlich fehlerhaft statt ⲁⲣⲉϣⲟⲛ.

[30] ⲉⲧⲉⲣⲉ statt ⲉⲧⲉ vgl. oben Anm. 27.

[31] ⲉⲧⲉⲣⲉ .... ⲛⲁ ist auch ein Sahidicismus statt ⲉⲧⲉ .... ⲛⲁ im Boheir. vgl. STERN, Kopt. Gr. § 419.

[32] ⲥⲱⲟⲩⲛⲟⲩ, vgl. ZOEGA, Catalogus s. 583, not. 3. Vgl. übrigens ⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ, oben Anm. 6, 25.

[33] ⲁⲥⲟⲕ ⲉⲕⲣⲓⲙⲓ, man findet gewöhnlicherweise im Boheir. ⲁⲥⲟⲕ ϫⲣⲓⲙⲓ, d. h. das Präsens I, vgl. STERN, Kopt. Gr. § 263.

[34] Der koptische Text ist hier unklar; versuchsweise habe ich den Text so verändert: Ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲫⲏ ⲉⲧⲉ ϣⲁⲓⲟⲗϥ ⲙ̄ⲡⲁϥⲕⲟⲧϥ ϫⲉ.

[35] ⲡⲱⲥ ⲉⲕⲟⲩⲱϣ statt ⲡⲱⲥ ϫⲟⲩⲱϣ im Boheir., vgl. oben Anm. 33.

[36] ⲉⲕⲙⲉⲩⲓ statt ⲁⲕ- oder ϫⲙⲉⲩⲓ, vgl. oben Anm. 22.

[37] vgl. ZOTENBERG, Catalogue des Manuscrits Éthiopiens de la Bibliothèque Nationale s. 202 ..... »son fils amène les fléaux, lui-même sépare les âmes du corps».

[38] ⲡ̄ⲧⲉϥⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛⲉⲛⲃⲱⲕ ist fehlerhaft; da ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ stat. abs. ist, fordert es sein Object mit ⲛ, also ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛⲛⲉⲛⲃⲱⲕ. Man findet dieselbe Unregelmässigkeit in dem Pentateuch Koptisch von P. de Lagarde, z. B. Gen. 4, 25 ϫⲉ ⲁ ⲫⲛⲟⲩϯ ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲕⲉϫⲣⲟϫ statt ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛⲕⲉϫⲣⲟϫ.

[39] ⲉϥϫϩ, Druckfehler statt ⲉϥϫⲏ.

[40] ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲉⲣⲉ .... ⲛⲁ ist zu bemerken. Dem boheir. ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ folgt meist das dritte Futur, vgl. STERN, Kopt. Gr. § 613.

Mélanges[1].

Nous devons à M. A. PELLEGRINI un mémoire »I coni funebri del Museo Archeologico di Firenze», extrait du *Bessarione* (Anno VII, Serie 2ª, vol. III, fasc. 67). D'après les remarques de l'auteur, il paraît que la collection des cônes funéraires du Musée de Florence soit la plus importante en Italie; toujours est-il qu'il nous assure qu'elle est supérieure, quant au nombre des objets, à celles des Musées de Rome, de Turin et de Bologne.

L'importance au point de vue scientifique de cet ordre de monuments dérive des légendes qui en général les ornent, légendes qui, outre des noms propres d'hommes, contiennent fort souvent des titres de fonctionnaires et d'autres qualificatifs ayant trait à la hiérarchie sacerdotale, militaire ou administrative de l'ancienne Egypte. Les cônes de Florence offrent à cet égard un intérêt capital, comme un regard jeté au hazard dans l'article de M. Pellegrini suffit de suite à prouver. Il faut seulement regretter que l'auteur ait quelquefois employé certaines acceptions inexactes ou surannées dans ses lectures ou traductions. Ainsi, p. 5, il lit *Ȧmen-en-bak* un nom qui, au point de vue étymologique, doit se lire *Bȧk-en-Ȧmen* »serviteur d'Amon». — Même page, il lit *χem* le nom de dieu qui certainement se lit Min (*Sphinx* IV, p. 103). — Page 7, le nom *Amen-qen-n-neb* se lit plutôt *Qen-en-neb-Ȧmen* »la victoire[2] de Neb-Ȧmen» (ce dernier nom propre étant fort fréquent). — Page 9, le titre (pour la forme du signe, cfr PIEHL dans le *Recueil* I, p. 201, n. 6) du grand-prêtre de Koptos se lit *Uteb*, d'accord avec BRUGSCH et LE PAGE RENOUF, non pas *sa*, comme l'auteur le propose, en s'appuyant sur l'autorité de M. Urbain Bouriant. — Page 12, le nom propre *Sen-tes-ȧr* doit probablement plutôt se lire *Sen-res*, le groupe se lisant régulièrement *res*. — Page 18, le groupe

[1] Voir *Sphinx* VI, p. 183—187.
[2] Ou peut-être "le fort (héros) de Neb-Ȧmen".

[hieroglyph] ne signifie guère »santuario», mais plutôt »nursery», d'accord avec LEFÉBURE et LORET. — Page 20, »la casa del vivente», comme l'auteur explique le groupe [hieroglyph] inscrit dans le signe [hieroglyph], repose sans doute sur une mauvaise lecture. Le groupe en question est plutôt à lire [hieroglyph].

Certains des noms propres, fournis par M. P., sont fort intéressants par la forme qu'ils présentent. A cet égard, je note (p. 19) [hieroglyph] *Neta* qui m'était jusqu'ici inconnu. J'aurais aimé à le lire plutôt [hieroglyph] *Ta*, nom fréquent.

»Les cercueils égyptiens de la Société de Géographie de Lisbonne» (tirage à part du *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*), mémoire écrit par notre collègue, M. VALDEMAR SCHMIDT de Copenhague.

Ce qui confère un intérêt particulier à ce petit article, c'est que l'auteur en fournit, en même temps qu'il examine les caisses de momies conservées à Lisbonne, une description générale du type auquel appartiennent toutes ces caisses. C'est le type qu'il désigne fort bien du nom de »cercueils peints multicolores». Ce type s'appelle aussi à bon droit le type de Deir-el-Baheri, la plus grande partie des cercueils de momie déterrés à l'occasion de la trouvaille de 1881 (de même que ceux de la trouvaille de 1891, que M. Schmidt mentionne fort bien à ce sujet) — à l'exception des caisses renfermant des cadavres de pharaons — présentant les traits généraux de cette espèce de cercueils. Comme une particularité caractérisant bon nombre de ces monuments funéraires, l'auteur relève qu'ils sont anonymes, ce qui est corroboré par mon expérience personnelle.

Un point de détail que l'auteur a noté dans son examen du N° 1 de ses cercueils, c'est le dieu Osiris représenté à *tête d'épervier*, représentation qui, selon lui, »n'est pas rare». Pour notre part, nous n'avions point noté sur des caisses de momie de spécimens de cet ordre, ce qui fait que nous lui savons très grand gré de cette observation utile, qui nous fera regarder avec beaucoup de soin les caisses de momie qui dorénavant tombent sous nos yeux.

»Le mot [hieroglyph]» [Tirage à part de la *Revue Egyptologique,* X^e année], étude qui a pour auteur notre collègue M. LORET, fournit comme résultat que le mot en question signifie »butte, monticule, tertre», conclusion qui s'accorde avec la

constatation à laquelle nos propres recherches dans la matière ont abouti.

Pour quelques points de cette étude nous différons de l'avis de l'excellent auteur. Ainsi p. ex. le groupe »être vieux» ne nous semble point signifier littéralement »avoir le dos voûté», ni , »se prosterner», signifier littér. »se tenir le dos courbe». En partant du sens *altus, altitudo*, »élevé» *hoch*, »élévation» comme inhérent au radical , on en arrive facilement à expliquer les dérivés que lui attribue notre auteur avec raison.

Au même savant nous devons aussi »Les enseignes militaires des tribus et les symboles hiéroglyphiques des divinités» (Tir. à part de la *Revue Egyptologique*, X[e] année). S'appuyant sur certaines données des auteurs de l'antiquité classique — notamment alors Diodore et Plutarque — M. Loret passe en revue un grand nombre de signes de nomes, qu'il appelle »enseignes de tribu», et cherche à établir que l'enseigne en question sert à la fois de dieu de la tribu.

Cette opinion, qui sans doute peut se défendre, tant qu'on se contente d'opérer sur un terrain circonscrit, souffre néanmoins bien des exceptions qu'on ne peut expliquer qu'en recourant à des hypothèses plus ou moins hardies. Je ne veux point nier l'opportunité des développements fournis à cet effet par l'auteur, bien que, pour ma part, j'aie beaucoup de difficulté à me ranger à toutes ces théories d'ordre préhistorique qui nous éloignent si fort du terrain sûr et solide sur lequel le philologue de profession aime à opérer.

En admettant donc en principe l'acception de l'auteur, nous croyons devoir faire certaines réserves quant à l'application en détail de ses vues générales dans la matière.

Une troisième brochure due à M. Loret s'intitulant »Le ricin et ses emplois médicaux dans l'ancienne Egypte» [Extr. de la *Revue de Médecine*], débute par la constatation que le Ricin connu des anciens Egyptiens était le Ricin d'Afrique ou d'Arabie, et non le Ricin de l'Inde. En examinant les informations recueillies par les auteurs classiques, l'auteur arrive à la conclusion suivante:

1° Le Ricin était très cultivé en Egypte dès l'époque d'Hérodote;

2° D'après Hérodote les Egyptiens exprimaient l'huile de la plante tantôt à chaud, en faisant bouillir les graines dans l'eau, tantôt par expression à froid. Strabon, Diodore, Dioscoride et Pline semblent n'attribuer aux Egyptiens que ce dernier procédé d'extraction;

3° L'huile servait le plus ordinairement à l'éclairage. Strabon, pourtant, affirme que les Egyptiens des classes pauvres avaient l'habitude de s'en oindre, et Dioscoride déclare qu'ils s'en servaient en médecine;

4° Enfin, Hérodote et Diodore emploient le mot κίκι pour désigner l'huile, tandis que Strabon donne ce nom à la graine, et que Dioscoride et Pline l'appliquent à la plante entière. Il semble bien, d'ailleurs, que tous ces auteurs s'accordent pour considérer le terme κίκι comme un mot égyptien et pour indiquer l'Egypte comme le pays où l'on préparait le plus communément l'huile de Ricin.»

L'auteur passe, après, en revue les cas qui lui sont connus de trouvailles de graines de Ricin dans les tombes égyptiennes. Selon lui les renseignements qu'on peut tirer de ces trouvailles ne sont pas plus précis que ceux qui nous sont fournis par les auteurs classiques. Car, selon lui, nous ne savons ni par qui ces graines ont été découvertes, ni où, ni dans quelles conditions. Tout au plus pouvons-nous supposer, en y mettant quelque optimisme, que quelques-unes de ces graines sont réellement antiques. En somme, les graines de Ricin de nos musées ne nous reportent pas, *d'une façon certaine*, plus loin que le texte d'Hérodote.

Reste à déterminer le nom égyptien du Ricin. M. Loret trouve ce nom dans le groupe démotique *Tekem*, découvert par Revillout en 1881 dans un papyrus démotique, groupe qui s'écrit, en hiéroglyphes, [hieroglyphs]. Brugsch [*Wörterbuch* VI, page 876] a déjà signalé ce dernier groupe, tout en lui attribuant le sens de »olivier».

De ces deux mots égyptiens M. Loret rapproche maintenant le copte ϫⲓⲥⲙⲓⲥ qui déjà se voit enregistré dans Peyron [*Vocabul.*, page 397]. Ce rapprochement est possible, bien qu'il nous semble peu assuré, vu le ⲥ intermédiaire. Si cette dernière lettre pouvait se modifier en ϭ — modification qui au point de vue graphique pourrait se soutenir [pour des exemples analogues, voir mon article dans la *Zeitschrift* 1887, p. 37 *et* note 1] — les difficultés inhérentes à la dite équation seraient peut-être levées. Mais ne sachant pas si une pareille modification est de mise ici, le rapprochement en question me semble sujet à caution. Cela n'ôte d'ailleurs rien à la traduction »Ricin» que l'auteur soutient pour le groupe *Tekem*.

La fin de la brochure de M. L. s'occupant du »Ricin dans la médecine égyptienne» traite d'une manière fort instructive des passages du Papyrus Ebers dans lesquels M. L. a relevé le mot *ṭeḳem*.

»The early tombs at Tehneh», mémoire extrait des *Annales du Service des Antiquités* (Tome III), fournit une courte description d'un groupe de tombeaux de particuliers, nouvellement découverts dans le massif qui borne *à l'est* la vallée du Nil, un peu au nord du degré de latitude qui traverse Miniêh.

L'intérêt essentiel de ces tombes réside d'un côté dans leur forme qui imite celle des mastabas, bien qu'elles ne soient point *construites*, comme ceux-ci, au moyen de pierres détachées, mais »formed by cutting an E-shaped trench in the solid rock, the long side running parallel to the cliffs; by this arrangement a mass of rock is left standing free, surrounded on its north, south, and eastern sides by passages, the western face of this mass being cut at an angle, the slope being much the same as in built Mastaba tombs».

Ce qui de l'autre côté confère de l'importance à ces tombes, ce sont leurs inscriptions qui, bien que de peu d'étendue, contiennent des faits ou des mots dignes d'être soigneusement notés. Sous ce rapport, il faut signaler la donation en terre cultivée qui, dans une des ces tombes, est attribuée au roi *Men-kau-rā*, donation qui visiblement s'est faite au profit de la déesse Hathor de *Ro-ānet*. Plus loin, dans la même tombe, le roi *User-kaf* est mentionné dans des termes qui semblent le désigner comme continuateur de oeuvre pieuse exécutée par son susdit devancier. Parmi les noms propres relevés par l'auteur dans ces tombeaux, plusieurs présentent un caractère original, p. ex. *Ṭebet* »l'hippopotame» [LIEBLEIN, *Dict.*, nº 10], nom de femme peu sympatique, si l'on pense que les égyptiens détestaient cordialement cette bête qui causait des ravages si graves dans le blé des champs; *Nek-ānḫ* »A toi (soit) la vie», nom formant une proposition interjectionelle (*Sphinx* V, p. 25, 26); *Ḥekenu-ḥet'et* »Adorant la couronne blanche» (?) — cfr néanmoins le nom de dieu *Ḥer-ḥekennu*. —

Les tombes et les puits de Tehneh apparfiennent en général à la période la plus reculée de la civilisation égyptienne. M. Fraser a trouvé, au fond des puits, des cadavres dans la position accroupie, mais sans les traces de violence donc certaines trouvailles de momies appartenant à cette époque témoignent distinctement.

»Recherches sur le Kôm de Baouît» (Comptes rendus des séances de l'année 1902 de *l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*), ouvrage dont l'auteur est M. JEAN CLÉDAT, annonce brièvement les résultats obtenus (et à obtenir) de l'exploration d'une localité ayant anciennement servi de lieu d'habitation d'une communauté copte. Cette localité est située dans la Haute Egypte, un peu au sud d'Aschmounein, l'ancienne capitale du

XVᵉ nome. La place est désignée par le nom de *Baouît*, petit village qui s'étend à l'est des ruines dont il s'agit ici. Lors de sa première visite à cet endroit l'auteur observa que des pans de murs portant un enduit de plâtre qui présentait des traces de peintures émergeaient par-ci par-là de l'amas de sable. Ce fait joint à la découverte, faite par les fellahs venant chercher du *sébakh*, d'une chapelle laissant voir des représentations mieux conservées de sujets empruntés à l'art et au symbolique chrétiens, amena notre auteur à entreprendre des recherches soigneuses et même des fouilles assez vastes dont la présente publication indique sommairement les fruits.

Il nous entraînerait trop loin d'examiner ici en détail le petit mémoire de M. Clédat. Un coup d'oeil jété sur les planches de l'ouvrage suffit amplement à en expliquer l'intérêt exceptionel et avant tout à prouver la nécissité quil y aurait à entreprendre des explorations encore plus vastes sur le terrain de la nécropole en question. En effet, ces planches appartiennent — avec celles de l'ouvrage de DE BOCK[1] — aux spécimens les plus curieux que nous connaissions jusqu'ici de l'art copte.

K. P.

Une Nouvelle alarmante

se rapportant au temple d'Horus à Edfou nous vient de l'Egypte. Dans une lettre, datée de *Sohâg*, le 11 janvier, M. MASPERO nous écrit, entre autres, ceci: »Je cours en ce moment à Edfou, voir ce que je puis faire pour empêcher le mur Ouest de l'enceinte de s'écrouler, celui que vous connaissez qui fait ventre à l'intérieur. Les fondations sont pourries et je crains bien d'être contraint de démolir une partie du mur pour les refaire, puis de remettre les blocs en place: J'ai par bonheur un peu d'argent que j'ai économisé pour cela».

K. P.

---

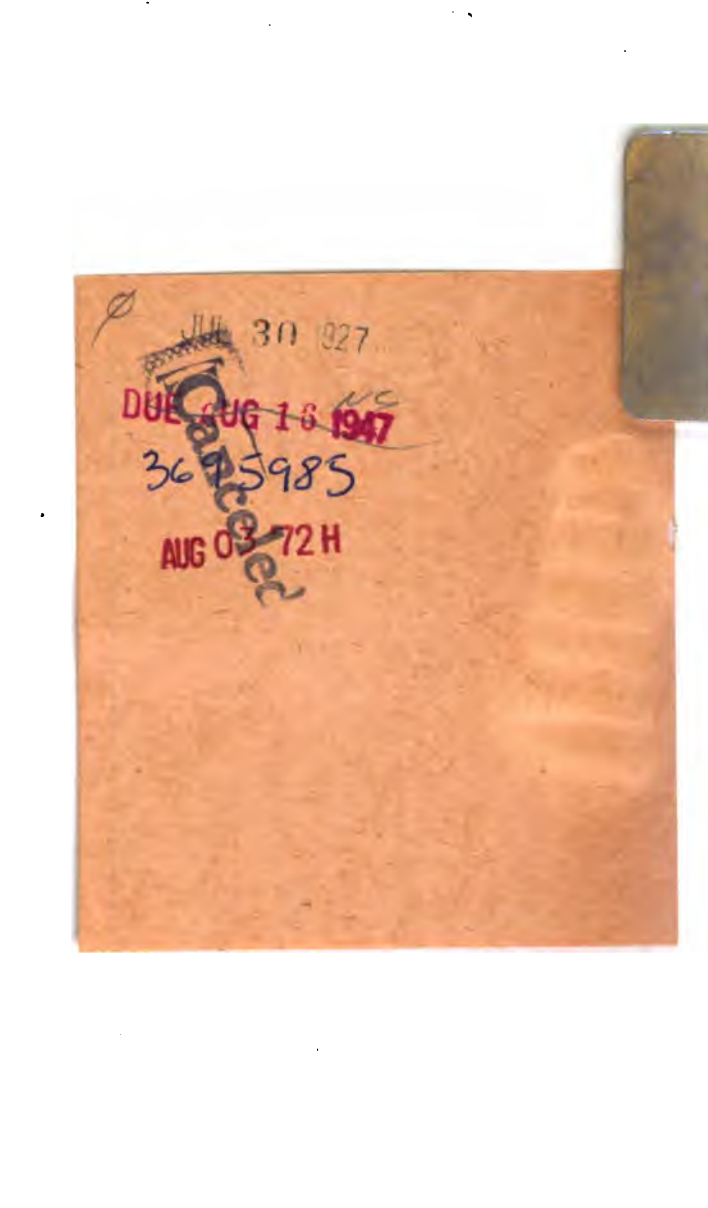
[1] Voir le compte rendu de cet ouvrage dans *Sphinx* V, pp. 121—123.

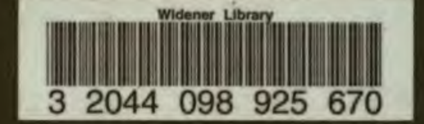
Sur la table de la Rédaction se voient, entre autres, les volumes suivants destinés à être examinés prochainement:

Flinders Petrie, The royal tombs of the first Dynasty 1900. Part I (Egypt Expl. Fund, vol. 18).
Flinders Petrie, The royal tombs of the earliest Dynasties. 1901. Part II (Eg. Expl. Fund, vol. 21).
N. de Davies, The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah. 1901. Part II (Arch. Survey of Egypt, vol. 9).
H. Schäfer, Die aethiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Leipzig, Hinrichs. 1901.
Flinders Petrie, Abydos. Part I, 1902. (Eg. Expl. Fund, vol. 22).
Alex. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Annales du Mus. Guimet. Tome XIV. 1902).
Schack-Schackenburg, Aegyptologische Studien. Fünftes Heft. Berlin. Hinrichs. 1892 — 7 Mark.
Maspero, Guide du visiteur au Musée du Caire. Caire 1902.



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1903.


JUL 30 1927
DUE AUG 16 1947
3695985
AUG 03 '72 H
Cancelled


Widener Library
3 2044 098 925 670